Edmund Husserl

Introducción a la ética

Edición de Mariana Chu, Mariano Crespo
y Luis R. Rabanaque



Husserl dictó las lecciones que aquí traducimos en la Universidad de Friburgo durante el semestre de verano de 1920 con el título de “Introducción a la ética” y nuevamente en 1924 con el de “Problemas fundamentales de ética”. Para el lector castellano, estas lecciones complementan los cinco ensayos sobre la Renovación del hombre y de la cultura preparados entre 1922 y 1924. En ambos casos, es tema central la génesis de la persona y de la vida ética según su posibilidad, pero, a diferencia de los ensayos, en estas lecciones, Husserl hace una exposición crítica de la historia de la ética, especialmente, moderna, que le permite, entre otras cosas, defender la validez de los principios éticos rechazando las diferentes formas de hedonismo y describir los modos pasivo y activo de la motivación en cuanto legalidad del devenir espiritual. Asimismo, en la medida en que Husserl delimita aquí el concepto de ética como disciplina filosófica suprema y precisa el sentido de la mejor vida posible, estas lecciones hacen las veces de bisagra entre la ética formal del periodo de Gotinga y los textos de orden metafísico, es decir, relativos a la facticidad, en los que se aborda la posibilidad de una existencia auténtica, textos reunidos en la cuarta parte del volumen XLII de la colección Husserliana.

epublibre

Edmund Husserl

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA

ePub r1.0

Titivillus 21.02.2021

Título original: *Einleitung in die Ethik. Husserliana XXXVII*
Edmund Husserl, 2004
Traducción: Mariana Chu García, Mariano Crespo & Luis R. Rabanaque

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







Índice de contenido

Presentación

Husserl dictó las lecciones que aquí traducimos en la Universidad de Friburgo durante el semestre de verano de 1920 con el título de «Introducción a la ética» y nuevamente en 1924 con el de «Problemas fundamentales de ética»[1]. Para el lector castellano, estas lecciones complementan los cinco ensayos sobre la *Renovación del hombre y de la cultura* preparados entre 1922 y 1924[2]. En ambos casos, es tema central la génesis de la persona y de la vida ética según su posibilidad, pero, a diferencia de los ensayos, en estas lecciones Husserl hace una exposición crítica de la historia de la ética, especialmente, moderna, que le permite, entre otras cosas, defender la validez de los principios éticos rechazando las diferentes formas de hedonismo y describir los modos pasivo y activo de la motivación en cuanto legalidad del devenir espiritual. Asimismo, en la medida en que Husserl delimita aquí el concepto de ética como disciplina filosófica suprema y precisa el sentido de la mejor vida posible, estas lecciones hacen las veces de bisagra entre la ética formal del periodo de Gotinga y los textos de orden metafísico, es decir, relativos a la facticidad, en los que se aborda la posibilidad de una existencia auténtica, textos reunidos en la cuarta parte del volumen XLII de la colección *Husserliana*[3].

Publicado en el volumen XXXVII de dicha colección y editado por Henning Peucker, el texto de 1924 que aquí se traduce corresponde, como señala el editor, a la última de una serie de lecciones que Husserl dicta sobre cuestiones de ética[4]. Siguien-

do a Ullrich Melle, esta serie puede ser dividida en dos grupos: el de los textos que pertenecen a la ética temprana de la preguerra y el de aquellos pertenecientes a la ética de la posguerra[5]. En la medida en que los conceptos y principios del primer periodo no son simplemente abandonados, sino reformulados a la luz de nuevos análisis fenomenológicos, conviene considerar el primer grupo de lecciones.

I

Nos referimos al conjunto de textos publicados en el volumen XXVIII de la *Husserliana*[6], entre los cuales encontramos un fragmento de 1897 correspondiente a la última lección que, sobre «Ética y filosofía del derecho», Husserl dicta en Halle[7], así como tres textos extraídos del curso sobre «Problemas fundamentales de la ética», dictado en la Universidad de Gotinga en el semestre de verano de 1902 y en el del invierno de 1902/1903[8]. Pero el texto principal de ese tomo está conformado por las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* que Husserl dicta entre 1908 y 1914, un periodo de reflexión decisivo para el «giro trascendental» de la fenomenología. Como se sabe, este se consagra en las *Ideas* de 1913, texto en el que, apuntando a una teoría universal de la razón, Husserl sostiene que la evidencia, experiencia cuyo correlato es la verdad, es una posibilidad esencial de todas las clases de actos, es decir, no solo de la esfera de la creencia, sino también de las esferas emotiva y volitiva[9]. Ciertamente, Husserl se limita ahí a señalar las direcciones que han de tomar los análisis fenomenológicos de esas esferas «paralelas» a los actos cognitivos y sus correlatos, pero esa limitación no es gratuita: la cosa misma exige que el fenomenólogo comience sus análisis por la esfera dóxica de la conciencia en cuanto estrato fundante de las esferas axiológica y práctica[10].

Como se recuerda, es en ese contexto en el que Husserl extiende universalmente el concepto de «acto objetivante» corrigiendo así la descripción de los actos fundados realizada en las *Investigaciones lógicas* de 1900/1901. Ahora, sostiene «… que todos los actos en general —incluso los actos de la *emoción* y de la *voluntad*— son actos *"objetivantes", primigeniamente "constituyentes"* de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y por ello también de las ontologías correspondientes»[11], como es el caso de la teoría de valores. Es verdad que, en este pasaje, Husserl no deja de emplear las comillas para referirse a las vivencias o a los actos fundados, pues, dado que todo acto puede ser objeto de predicación, encuentra que la universalidad de lo lógico es innegable. Así, en el texto de 1913, los actos del valorar y querer son reconocidos como potencialmente objetivantes, pues no mientan meras cosas, sino, fundadas en estas, objetividades axiológicas y prácticas, esto es, valores, bienes, medios, fines, obligaciones.

Ahora bien, si nos preguntamos por la génesis de esta concepción según la cual todos los actos de conciencia son tomas de posición que remiten a un yo trascendental constituyente del sentido y de la validez del mundo, no hemos de descuidar el texto principal del volumen XXVIII de la *Husserliana* y, ante todo, la segunda parte de las lecciones sobre «Problemas fundamentales de la ética» que datan de 1908/1909[12]. Luego de expresar en repetidas ocasiones sus dudas acerca de las diferencias, semejanzas y relaciones entre los actos cognitivos, valorativos y volitivos, Husserl señala, hacia el final del último parágrafo, que el *a priori* teleológico-normativo de la razón atraviesa todas las clases de actos de conciencia, lo que significa que los actos del sentir y querer también están sujetos a la pregunta por la legitimidad e ilegitimidad[13]. Dicho de otro modo, en la medida en que el sentir y el querer son tomas libres de posición, les pertenece también a ellos la posibilidad de un cumplimiento eviden-

te de la mención del valor o bien respectivo, de modo que se hace necesario reconocer, por esencia, un concepto amplio y plural de razón y de evidencia. En este contexto, sin dejar de señalar el aporte de las *Investigaciones*, Husserl advierte que ahí no había distinguido claramente entre la satisfacción propia del deseo y el cumplimiento evidente que pertenece a todas las clases de acto como *telos* de la corrección[14]. En esa misma medida, en el sexto capítulo de las lecciones que aquí presentamos, Husserl distingue «… el sentido de la *belleza* en tanto sentido de la legitimidad estética, de la *verdad teórica* en tanto sentido de la legitimidad lógica y lo mismo el de la *legitimidad ética*».

También forman parte de la génesis de esta concepción las lecciones de 1911 sobre «Problemas fundamentales de ética y teoría del valor». Una de sus aportaciones fundamentales consiste en el esclarecimiento de la idea de la filosofía que Husserl plantea en la introducción, publicada junto con un fragmento de la conclusión que se ocupa de «La idea formal de la elección racional». Constituida por la filosofía *a priori*, que agrupa diferentes disciplinas eidéticas, y la metafísica, que tiene como ámbito de estudio la realidad efectiva y su sentido teleológico y teológico, la idea de la filosofía aparece como coextensiva al entrelazamiento de todas las clases de razón. Como lo hará en textos posteriores, Husserl subraya ahí que se trata de «una razón con diferentes regiones»[15], por lo que no admite separaciones reales, sino solo distinciones esenciales[16].

Finalmente, entre las lecciones de Gotinga, las de 1914 sobre «Preguntas fundamentales de la ética y teoría del valor» son el intento mejor logrado de fundamentar una ética *a priori*. Convencido de que existe en la esfera práctica una distinción análoga a la existente en la esfera teórica entre la lógica formal y las ciencias materiales, Husserl distingue la ética formal de la material y se propone como objetivo delimitar y realizar la primera de ellas en la forma de una axiología y práctica forma-

les[17]. Con este objetivo, el curso se divide en cuatro secciones. Siguiendo el método de la analogía[18], lo que quiere decir considerar lo común pero también lo específico de cada uno de sus miembros, la primera sección está orientada a mostrar el paralelismo entre la lógica y la ética en dos aspectos: uno perteneciente al orden histórico y el otro, al orden fenomenológico. En cuanto al primero, Husserl expone la polémica entre idealismo y empirismo éticos con el fin de hacer evidente que la ética se encuentra en una situación análoga a la que se encontraba la lógica frente al neokantismo y al psicologismo lógico[19]. Siguiendo pues la misma estrategia de las Investigaciones lógicas, Husserl muestra que, así como el escepticismo teórico se elimina por el contrasentido que presupone, hay un contrasentido práctico en el escepticismo ético, que se manifiesta en las exigencias que se expresan como racionales pero que niegan, en sus contenidos, la racionalidad de toda regla y exigencia prácticas[20]. Esto lo conduce al segundo y más profundo aspecto de la analogía. Ya lo hemos mencionado: el paralelo entre las clases de razón se funda en el paralelo entre las clases de actos de conciencia en tanto tomas libres de posición[21]. Como en *Ideas I,* se mantiene aquí la universalidad de lo lógico: solo gracias a la razón lógica es posible sacar a la luz las leyes axiológicas y prácticas[22]. Sin embargo, frente a esta primacía, el procedimiento analógico descubre la irreductibilidad de las especies de actos: «Juzgar sobre la belleza es otra cosa que tener placer en lo bello»[23]. Así pues, Husserl reconoce que el sentir y el querer son modos específicos de conciencia a los que corresponden objetividades propias, como el valor y el deber, sin las cuales no es posible hablar de validez ética. En ese sentido, en las lecciones que aquí presentamos, Husserl se refiere a la precedencia de la actividad constitutiva de la razón valorativa y práctica respecto de la actividad de la razón lógica como una «objetivación teorética».

En la medida en que todo acto de la voluntad supone un acto valorativo y todo deber, un valor, para sacar a la luz las leyes éticas a partir de la forma pura de la praxis, es necesario que la práctica formal se funde en una axiología formal. Estas ontologías son correlativas a la teoría de la voluntad y a la teoría de la valoración, respectivamente, ambas disciplinas fenomenológicas análogas a la teoría del conocimiento[24]. Así, la segunda sección de las lecciones de 1914 está dedicada a la axiología formal, cuya tarea es la fundación de validez de las tomas de posición valorativas, esto es, el establecimiento de las leyes axiológicas. Partiendo del «valor en general» y siguiendo el *a priori* de la correlación intencional, Husserl expone una serie de leyes de valores que entiende como la expresión objetiva de las leyes de motivación de la razón axiológica. Aquí vemos el alcance y los límites del método de la analogía, pues, por un lado, hay leyes axiológicas que resultan de una trasposición de las leyes lógicas de la consecuencia racional, del principio de contradicción y del tercio excluso —lo que implica una adaptación, por ejemplo, en la forma del cuarto excluso, pues hay que considerar no solo la situación de la motivación valorativa, sino también el caso de la adiáfora—; pero, por otro lado, también hay leyes axiológicas que no tienen análoga en la esfera lógica, pues conciernen a la comparación y al rango de los valores, posibilidades inexistentes en aquella esfera. En este último punto, Husserl retoma las leyes de la preferencia de Brentano[25], pero, como las reformula a la luz del *a priori* de la correlación intencional, a la versión normativa acompaña una ley objetiva[26]. Nos limitamos aquí a señalar que posteriormente Husserl hace referencia a estas leyes de comparación de valores, y en particular a la ley de sumación, en el tercer ensayo sobre la *Renovación*, reconociendo así su papel en la posibilidad de llevar una vida ética entera[27].

El establecimiento de las leyes y normas de la práctica formal está precedido por una fenomenología de la voluntad que Husserl desarrolla en la tercera parte de las lecciones de 1914. Ahí distingue entre el desear y el querer, este último orientado al futuro y a lo que debe ser real. Entre los actos volitivos, distingue además la decisión de la acción y, luego de analizar la estructura de esta última, establece una serie de analogías entre las modalidades del juicio y de la voluntad[28]. Sobre esta base, en la cuarta y última sección del curso en cuestión, Husserl expone una serie de leyes que conciernen al dominio de posibilidades prácticas de un sujeto que decide y actúa racionalmente. Entre ellas, destaca la «ley de absorción»: «En toda elección, lo mejor (*das Bessere*) absorbe lo bueno y lo mejor absolutamente (*das Beste*) absorbe a toda otra cosa apreciable prácticamente como bueno en sí mismo»[29]. Esta ley, que se puede resumir en la expresión «lo mejor es enemigo de lo bueno»[30], impone un deber: el de elegir la mejor de nuestras posibilidades prácticas, siempre que entre ellas se halle un bien. Si hay múltiples posibilidades calificables como «la mejor», es incorrecto no elegir ninguna y correcto elegir una de ellas. Sin embargo, este deber es relativo, pues el dominio práctico referido a un sujeto se puede ampliar y puede aparecer algo mejor. En consecuencia, un deber absoluto es el que no puede ser absorbido. Este deber no es otro que el del imperativo categórico, que Husserl retoma de Brentano y reformula así: «¡Haz lo mejor entre lo que es accesible!»[31]; «¡Haz lo mejor entre los bienes accesibles al interior de tu respectiva esfera práctica total!»[32]. Sin entrar en las antinomias que Husserl encuentra en su interpretación de este imperativo, nos limitamos aquí a señalar que, dada la posibilidad de un querer correcto por hábito o por azar, esta esfera ha de incluir entre una de sus posibilidades prácticas un querer evidente, racionalmente fundado. Por ello, Husserl termina las lecciones de 1914 con una formulación normativa o bien noé-

tica del imperativo categórico: «¡Quiere y actúa racionalmente! Si tu querer es correcto, aún no es, por ello, del todo valioso; solo el querer racional es plenamente valioso»[33].

Así pues, el primer grupo de lecciones que Husserl dicta sobre ética sienta las bases de los primeros niveles de una ética pura, la axiología y la práctica formales[34]. Pero la ética formal supone una ética material. Así como quien hace lógica no puede decidir formalmente qué es verdadero, quien hace ética no puede decidir formalmente qué es bueno, qué es mejor ni qué es lo óptimo y, por tanto, tampoco lo que se debe hacer[35]. Queda pues como tarea en 1914 una ética material, cuya función es «fijar las clases fundamentales de valores o de bienes prácticos y luego investigar teóricamente las leyes de preferencia inherentes»[36]. Esto plantea el problema de las relaciones jerárquicas entre tipos de valores, por ejemplo, entre los valores sensibles y espirituales, sean científicos, estéticos, jurídicos o éticos. Ahora bien, en la ética de la posguerra, no encontramos una axiología material que complemente las leyes de comparación de valores del periodo de Gotinga con una jerarquía *a priori* y material de las clases básicas de valores o bienes. El lugar que deja esta tarea será tomado, en el periodo de Friburgo, especialmente en la primera mitad de la década de los años veinte, por la idea de una ética centrada en el devenir de la persona tanto individual como colectiva. En conformidad con ello, el imperativo categórico mencionado más arriba —que, inspirado en el de Brentano, recuerda la distinción kantiana entre actuar por deber o conforme a él— será modificado acentuando el carácter individual de lo que se exige categóricamente a un yo personal en el devenir de una vida entera[37]. ¿Cómo comprender esta evolución?

II

Marcada por la guerra, que ha sacado a la luz «la indescriptible, no solo moral y religiosa, sino también filosófica, miseria de la humanidad»[38], la ética del periodo de Friburgo se desarrolla en los dos niveles de reflexión ya señalados en las lecciones de 1911: uno eidético-descriptivo y otro metafísico-especulativo. En el primer nivel, se ubican los ensayos sobre la *Renovación* así como las lecciones de *Introducción a la ética* que aquí traducimos, textos en los que la reflexión husserliana apunta a la idea de una ética pura de la personalidad y del deber categórico de la mejor vida posible como fundamento de la ética en tanto disciplina técnico-normativa, es decir, orientada prácticamente. Al segundo nivel pertenecen los textos en los que, sobre la base de la de ética pura y pese a la facticidad que escapa a toda racionalización, Husserl reflexiona sobre la posibilidad de la existencia de una humanidad y un mundo auténticos en las figuras de una monadología trascendental y del *telos* de una comunidad del amor. Este es el caso de los textos de la «ética tardía» publicados en el volumen XLII de la *Husserliana*, el cual incluye textos de la década de los años treinta en los que Husserl retoma el concepto de ética desde un punto de vista práctico[39].

Como recuerdan los editores de dicho volumen[40], Husserl renuncia a la tarea de establecer una jerarquía material y *a priori* de las clases de valores o bienes, porque, como señala en la lección de *Introducción a la filosofía* de 1919/1920, si hubiere una preferencia incondicional por una clase de bienes en particular, ello significaría que, pese a ser buenos en sí, el resto fundaría fines negativamente valiosos, lo que no es el caso de nuestra práctica cotidiana[41]. Sin embargo, hay que señalar que, en el último capítulo de estas lecciones, Husserl todavía plantea la necesidad de investigar el orden jerárquico de las clases fundamentales de valores, es decir, aquellos buscados por sí mismos, y no deja de preguntarse si los valores éticos son superiores a

los extraéticos. En todo caso, se mantiene la pregunta sobre cómo interpretar la ausencia de una posición definitiva sobre la cuestión de la jerarquía de valores dada la necesidad de no excluir el aspecto material de la ética. Al respecto, hay que decir, en primer lugar, que, como se ha señalado[42], y tal como indica Husserl en el libro primero de *Ideas*[43], en relación con la lógica formal, la axiología y la práctica formales son ontologías materiales, pues la distinción formal-material puede orientarse de diversas maneras[44], de modo que se trata de una distinción relativa. En segundo lugar, en esa misma lección de *Introducción a la filosofía*, Husserl reconsidera la objeción que Geiger le hiciera en 1909 sobre lo ridículo que sería exigirle a una madre que delibere si alentar a su hijo es la mejor de las posibilidades de su esfera práctica[45]. Lo que motiva esta reconsideración es el descubrimiento del llamado de los valores de amor, «amor auténtico» que Husserl describe ahí como «un decidirse desde el centro más íntimo del yo»[46]. En la ética de Friburgo, el amor parece tener la función de un principio de individuación: «Soy el que soy y la particularidad individual se muestra en que yo, como el que soy, precisamente amo como amo, en que precisamente me llama esto y no aquello»[47]. Así pues, además de los valores que pueden ser absorbidos, sean buscados por sí mismos o en tanto medios, Husserl descubre valores que no pueden ser absorbidos en un cálculo axiológico, sino solo sacrificados en cuanto conciernen a la individualidad de la persona.

En relación con ese descubrimiento, hay que señalar que el lugar que ocupa Brentano en el periodo de Gotinga, lo ocupa Fichte en el periodo de Friburgo. Como se sabe, en 1917 y 1918, Husserl dicta tres lecciones sobre el «El ideal de humanidad de Fichte»[48] para los excombatientes de la Guerra. En ellas se puede apreciar cómo, atraído por el sentido ético y religioso del idealismo fichteano[49], Husserl resalta el papel del amor puro y los valores absolutos en la determinación personal de un

deber absoluto como realización de la vocación y de una vida feliz. Más aún, en el último capítulo de las lecciones que aquí traducimos, Husserl mismo se lamenta por no haber llegado a desarrollar el parentesco de su concepción de la ética con la de Fichte.

Hay otra diferencia entre las lecciones de ética de 1914 y las de 1920/1924 que es decisiva para el desarrollo de las reflexiones husserlianas. En las lecciones de Gotinga, el acento está puesto en la fundación de validez ética mediante el establecimiento de las leyes eidéticas axiológicas y prácticas como posibilidades puras de un sujeto racional que valora y quiere en general. El siguiente pasaje resume el recorrido de esta fundación de validez (*Geltungsfundierung*): «De la consideración objetiva o noemática pasamos a la consideración de los actos y de su regulación, y de aquí llegamos, en una investigación sistemática autónoma, a una fenomenología pura de la razón evaluativa y volitiva, que se integra ella misma en la fenomenología universal de la conciencia en general»[50]. Posteriormente denominado «análisis estático»[51], este proceder parte del objeto idéntico constituido para reducir o reconducir la mirada a los múltiples tipos de actos intencionales en que aquel es dado. Sin pronunciar juicio sobre su existencia, el fenomenólogo busca así hacer evidente la estructura *a priori* e invariante de la conciencia, corriente unitaria de vivencias intencionales. En el Excurso a las lecciones de 1920/1924, en cambio, Husserl distingue tanto «problemas morfológico-estáticos» como «histórico-genéticos»: «Los primeros son descriptivos y buscan proporcionar una descripción sistemática mediante conceptos de tipo formados científicamente, los segundos se ocupan del desarrollo en el devenir temporal». Mientras que con los análisis estáticos el fenomenólogo descubre la estructura de la fundación de los actos volitivos sobre los valorativos y la de estos sobre los actos cognitivos, con los análisis genéticos, el fenomenólogo busca re-

construir la historicidad del sentido del mundo circundante y del yo personal. Esto no quiere decir que la fundación de validez y la fundación genética (*Genesisfundierung*) estén desligadas una de otra, pues, como Husserl añade, en la medida en que la correlación entre las objetividades espirituales y la personalidad se enmarca en «la trama de la historia», toda descripción eidética de un tipo de objetividad espiritual remite esencialmente a ella como génesis de lo espiritual. Así, sin romper con las lecciones de la preguerra, sino modificándolas a la luz de los análisis genéticos, en las lecciones que aquí presentamos, el acento pasa de una fundación de validez centrada en la objetividad de las leyes axiológicas y prácticas a una fundación genética de la ética centrada en el concepto de persona y del *telos* de una vida ética.

III

Este volumen se compone de diez capítulos y de una serie de «Textos complementarios», entre los cuales destaca un excurso sobre la distinción entre la naturaleza y el espíritu, y las ciencias correspondientes, en la cima de las cuales Husserl coloca la ética. El primer capítulo, dedicado a la delimitación del concepto de ética, se distingue claramente de los siguientes por su carácter conceptual y sistemático. Desde el segundo hasta el noveno capítulo, Husserl hace una exposición crítica de la historia de la ética, de la cual toma el material necesario para mostrar los problemas centrales que ha de afrontar una fundamentación fenomenológica de la ética en tanto ciencia[52]. El procedimiento será, pues, semejante al camino en zigzag que ulteriormente se seguirá en la primera parte de la *Crisis*. En el último capítulo, Husserl vuelve al concepto de ética para plantear la idea de «una ética de la mejor vida posible instituida sobre la voluntad» por un imperativo categórico que, como ya se señaló, es reinterpretado a partir de la idea de personalidad.

Como en 1914, Husserl empieza estas lecciones con el paralelismo entre la lógica y la ética, tradicionalmente definidas como disciplinas técnicas (*Kunstlehren*) del juzgar y del actuar, respectivamente[53]. Pero, esta vez, en la medida en que el juzgar científico se muestra como un modo particular del actuar en general, la normatividad de la ética abarca cualquier otra disciplina técnica posible, incluida la de la lógica. Esta es la posición de Brentano, para quien la ética se ocupa del bien superior y de la elección de los medios adecuados para su realización, lo que hace de ella la disciplina práctica superior[54]. En esta línea, Husserl dedica el primer capítulo de las lecciones a mostrar en qué sentido conviene definir la ética como disciplina técnica universal. Precisamente, en cuanto tal, la ética no se puede limitar a establecer las leyes formales de la consecuencia y contradicción prácticas, sino que ha de preguntar por la legitimidad de los fines de nuestra voluntad; más aún, debe preguntar si cada ser humano está sujeto a la exigencia de un deber absoluto que, en tanto fin último, rige su vida entera. El (§ 2) completa esta caracterización de la ética con tres ideas: a) «ética» es, ante todo, la persona, comprendida como sustrato de habitualidades del querer, desear, valorar, etc.; b) la ética no coincide con la filosofía moral, pues ello significaría que el deber, la exigencia absoluta de la razón práctica, se limitaría al amor al prójimo como fin último de toda acción; c) en la medida en que nuestros juicios éticos se refieren no solo a los individuos sino a la comunidad misma, la ética no es solo individual sino también social.

El resto del primer capítulo está dedicado a mostrar que toda disciplina técnica se funda en una o más ciencias teóricas. Con este fin, Husserl toma distancia del criterio brentaniano de diferenciación entre disciplinas técnicas y ciencias, según el cual las primeras se determinan por un interés práctico y las otras, por un interés teórico. Busca así mostrar que en el con-

cepto de disciplina técnica se oculta una ambigüedad. En un sentido, se trata de un sistema de prescripciones prácticas orientadas a un fin determinado, pero en la medida en que todo enunciado práctico puede ser considerado teóricamente, se puede hacer de la praxis un tema teórico y preguntar por la legitimidad de las posiciones de medios y fines. Si el interés teórico se libera de la actitud práctica de querer enmendar a los hombres, las disciplinas técnicas pueden convertirse en ciencias teóricas. Según Husserl, para este segundo sentido, vale mejor el término de *Technologie*. Así, se puede evitar el error, que se comete tanto en el caso de la ética como en el de la lógica, de determinarlas únicamente por un interés práctico y de fundarlas en la psicología empírica. Siguiendo, pues, una vez más la argumentación de las *Investigaciones,* Husserl esboza rápidamente una refutación del psicologismo lógico para señalar, como en 1914, que ella vale como modelo para la refutación del psicologismo ético, el cual reduce la idealidad de las normas axiológicas y prácticas a generalizaciones de hechos psíquicos. No se trata, pues, de rechazar la concepción de la lógica y la ética como disciplinas práctico-normativas, sino de fundarlas en la lógica pura y en la ética pura. Esta última abarcaría «el universo de la praxis posible» y estaría conformada tanto por «las disciplinas *a priori* fundamentales de la razón operante en el valorar y en el querer en general, referidas a un sujeto de voluntad completamente indeterminado y pensado en universalidad pura» como por las disciplinas de «los *contenidos ideales de tales actos del yo*».

En lugar de retomar las leyes axiológicas y prácticas de las lecciones de 1914, a partir del segundo capítulo, Husserl traslada la refutación del psicologismo a la historia de la ética[55]. Esta es interpretada como una lucha por convertirse en ciencia rigurosa que surge con la oposición de Sócrates al escepticismo de los sofistas. Sócrates representa el esfuerzo por la intelec-

ción de la esencia de los valores éticos sin que, no obstante, la ética alcance con él la forma de una ciencia sistemática. Más bien, tiene que luchar contra el hedonismo antiguo que, por no distinguir las cuestiones de hecho de las de derecho, confunde lo que considera «normal» —la aspiración al placer— con lo normativo, reduciendo así el bien y el deber a algo contingente. Esto le impide ver que cuando nos referimos a conceptos éticos tratamos con ideas normativas que remiten a un sujeto de voluntad posible en general, ideas a las que corresponden disciplinas noéticas cuyos conceptos expresan el valorar y querer legítimos. Los motivos del hedonismo antiguo reaparecerán en la historia de la ética moderna, que Husserl caracteriza como contraposición entre el empirismo y el racionalismo éticos, caracterización con la que se cierra el segundo capítulo.

En el tercer capítulo, se exponen los motivos hedonistas de la filosofía de Hobbes y se señala su repercusión en el utilitarismo egoísta y en el altruista, tema abordado en los capítulos siguientes. Sin explicitar el papel que tiene para Hobbes la pasión del miedo a la muerte, Husserl quiere mostrar que su ética, incluida en su teoría del Estado, tiene el valor de un experimento teórico. Si le quitamos su vestidura empirista y suprimimos la unilateralidad de la idea de un hombre movido únicamente por motivos egoístas, resulta la idea de un sujeto personal en general y la idea pura de Estado, a partir de la cual se puede concebir una «matemática de la socialidad», cuyo valor consistiría en ser un primer bosquejo de una consideración pura y *a priori* de la esencia del hombre en tanto agente que se comunica con sus semejantes a partir de diversos tipos de motivos prácticos posibles *a priori* y en formas racionales de acción y de vida en comunidad.

Los dos siguientes capítulos tienen como tema el hedonismo. En el primero de ellos, Husserl presenta dos argumentos hedonistas: todos los seres humanos tienden por naturaleza al

placer y huyen del displacer, y solo pueden aspirar a lo que echan de menos en cuanto positivamente valioso. La crítica a estos argumentos le da a Husserl la ocasión de presentar la estructura esencial del aspirar, cuyo análisis es completado en el capítulo siguiente. Ambos capítulos preparan el camino para la explicitación de las leyes esenciales de motivación que reinan en la región del espíritu, tema del sexto capítulo.

El análisis de la aspiración está orientado a mostrar que 1) todo aspirar se funda en un valorar positivamente la meta y que 2), en tanto forma *a priori* de la intencionalidad, le pertenece la posibilidad ideal de que el presunto valor de la meta aspirada sea efectivamente dado en un sentimiento que lo aprehende. Según esta estructura esencial, el hedonismo no distingue entre el acto de apreciar o tener por valioso (*Werthalten*), que funda la intencionalidad del aspirar, el valor mismo, mentado en la conciencia de la no realidad, y la aprehensión o captación del valor (*Wertnehmung*) realizado en la meta lograda, es decir, la conciencia que siente el valor dado «en persona» así como en la percepción (*Wahrnehmung*) lo mentado como existente es experimentado «en persona». Dicho de otro modo, el hedonismo confunde, por un lado, la vivencia valorativa, tanto en la forma de la mera mención como en la de su cumplimiento, con el valor mismo, sea mentado o efectivamente dado, sea real, como el valor de un concierto, o ideal, como el de la sonata idéntica tocada en múltiples conciertos. Por ello, Husserl precisa que, mientras el valor es consciente como un momento de la cosa, es decir que pertenece al aspecto objetivo del *a priori* de la correlación, el placer pertenece al sujeto que siente. Así pues, el hedonismo tiene razón en que el aspirar se cumple en una vivencia de placer, pero eso no significa que esté dirigido al placer, a la alegría por la meta lograda; más bien, está dirigido al valor, de lo contrario habría que aceptar un regreso al infinito. Es en ese sentido que Husserl reclama un retorno a las fuentes

originarias de los conceptos éticos, de modo que, como se señala en el quinto capítulo, hace falta una «teoría trascendental de la razón valorativa y de la razón práctica».

En ese mismo capítulo, Husserl se ocupa de algunas figuras del hedonismo moderno que entiende como formas de egoísmo que desembocan en un escepticismo ético. En primer lugar, presenta a Stirner como un subjetivista ético extremo para objetarle que, al confundir el valor y el sentimiento de alegría que lo capta con evidencia, se encierra en un sentido psíquico y real de inmanencia que, parafraseando a Husserl en *La idea de la fenomenología,* impide resolver el «enigma de la trascendencia» en el plano ético reconociendo el sentido de las objetividades axiológicas y prácticas. En relación con lo anterior, Husserl distingue dos sentidos de la subjetividad del sentimiento, pues que el sentimiento sea subjetivo, en cuanto que se trata de mi vivencia, no significa que sea «meramente subjetivo» en el sentido de opuesto a lo «objetivamente válido», es decir, «racionalmente justificable. La identificación que hace Stirner de esos dos sentidos de subjetividad le impide reconocer que las vivencias emocionales también implican principios de legitimidad e ilegitimidad, lo que alimenta el prejuicio de que «el sentir es en sí algo irracional». En segundo lugar, Husserl distingue el «utilitarismo egoísta», representado por La Mettrie, Helvétius y Bentham, del «utilitarismo altruista», representado por Hartley y los dos Mill. El primero es refutado recurriendo a la crítica humeana a las teorías que hacen del egoísmo un principio ético. Con Hume, Husserl afirma la existencia de auténticas acciones desinteresadas que, susceptibles de un análisis *a priori,* no pueden reducirse a motivos egoístas. A diferencia de la primera forma de utilitarismo, la segunda no niega el altruismo ni el deber, pero, fundada en aquella, intenta explicar su origen derivándolos del amor propio y siguiendo los hechos de la causalidad psicológica, como si la costumbre de la asociación entre

una acción altruista y sus ventajas pudiera convertir el medio en fin y hacernos olvidar el interés egoísta original.

El capítulo sexto se dirige contra esta perspectiva naturalista y unilateral de la vida espiritual. Husserl denuncia allí el mecanicismo de la psicología sensualista que impide ver que la espiritualidad remite a un sujeto personal que, en correlación con el desarrollo del mundo circundante y en la unidad de un desarrollo continuo, deviene yo en tanto personalidad. El texto de este capítulo se sitúa, pues, entre los análisis del concepto de persona y motivación desarrollados en el libro segundo de *Ideas*[56] y el concepto de «ego monádico concreto» que encontramos en las *Meditaciones cartesianas*[57]. Recordando a Dilthey, Husserl opone a la «explicación» de las ciencias naturales la «comprensión» de la génesis espiritual, que consiste en reconducir las configuraciones del espíritu a su origen haciendo evidentes las conexiones de motivación que las constituyen. La pregunta por estas conexiones lleva a Husserl a distinguir dos estratos en el ser espiritual: la espiritualidad activa y la pasiva y afectiva. Trasfondo constante de la primera, esta última corresponde a una conciencia que transcurre sin actividad del yo en la forma de la motivación pasiva de la asociación. De la pasividad primaria, en la que se enlazan los sentimientos sensibles y los impulsos, se nutre la esfera de los actos en los que el yo libre toma posición. Estos actos devienen hábitos, y los sentidos y valores constituidos se sumergen, luego, en una pasividad secundaria; lo valorado como medio se sedimenta como valor relativo, mientras que el fin último, como valor por sí. Lo sedimentado puede ser reactivado y cuestionado respecto de su legitimidad lógica, estética o ética. Lo que le interesa a Husserl es establecer que solo la motivación de la espiritualidad activa se subordina a las preguntas por la justificación racional, que son preguntas de derecho y no de hecho. Todas las preguntas éticas tienen ese mismo carácter. De este modo, Husserl insiste en

que los actos valorativos del sentimiento y los actos de la voluntad tienen, respecto de sus circunstancias de motivación, leyes esenciales de legitimidad e ilegitimidad que pueden fundarse intelectivamente y que el naturalismo psicologista pierde de vista.

El séptimo capítulo está dedicado a la polémica del siglo XVII entre la moral del sentimiento y la moral del entendimiento. Husserl la presenta como la forma histórica de la oposición entre la ética empirista y la ética racionalista que surge como reacción a la teoría hobbesiana del Estado. Frente a esta contraposición, la fenomenología se mueve «entre la Escila del *teologismo,* en el cual el racionalismo siempre acaba, y la Caribdis del *antropologismo* y del *biologismo,* que son el abismo al que todo empirismo se precipita». En todo caso, si la disputa tiene sentido es porque ambas partes presuponen que existe una corrección ética válida para todo ser racional.

La concepción de Cudworth, representante de la escuela de Cambridge, hace evidente el peligro del teologismo, pues, pese a que acierta en el paralelismo entre la legalidad matemática y la legalidad ética, no reconoce la autonomía de las idealidades que a estas conciernen y, en lugar de remitirlas a la idea de un yo puro, las hace reposar en la existencia de Dios. Asimismo, no distingue lo propio de la ley ética que consiste en que, además de ser un enunciado teórico que encierra una verdad susceptible de ser vista con evidencia, es una exigencia general, un imperativo sobre la decisión y acción de un sujeto de voluntad. Dicho de otro modo, no distingue entre la razón que juzga sobre el deber y la razón del deber mismo, de manera que la razón ética se reduce aquí a la razón teórica que juzga sobre lo ético. Según Husserl, si no queremos caer en este intelectualismo, debemos considerar las materias y el origen de los juicios correspondientes, pues mientras los teóricos refieren al ser y al no-ser, los éticos refieren a lo debido y lo no-debido.

Otro peligro del paralelismo entre los principios éticos y matemáticos es la confusión entre las leyes materiales (*Sachgesetzen*) y las leyes normativas (*Normgesetzen*), que son leyes racionales. Este es el caso de Clarke, quien, al identificar razón y naturaleza, concluye que una acción no ética es aquella que contradice la naturaleza de las cosas. Esta confusión es contradictoria, pues nuestra acción no puede contravenir las leyes materiales, ya que eso supondría que somos capaces de modificar la esencia de las cosas y de hacer, por ejemplo, que 2 > 3 sea verdadero. Solo es posible contravenir leyes normativas, como cuando juzgamos erróneamente o cuando actuamos de modo vicioso. Así pues, las leyes éticas no regulan el ser de las acciones en tanto cosas, sino que expresan el nexo esencial entre los predicados normativos y los tipos de acciones.

En su pretensión de defender la validez objetiva de los principios éticos, la moral del entendimiento no ve que hay verdades propiamente éticas que, luego, son llevadas a expresión judicativa por el filósofo. La ética no es, pues, como la lógica, autorreferencial. Los principios éticos no son juicios sobre otros juicios, esto es, no son leyes sobre la verdad judicativa, sino sobre la vida del sentimiento y de la voluntad. Por fundar los conceptos éticos en un entendimiento puro divino, la ética racionalista no solo pierde de vista su origen, sino también el entrelazamiento entre los tres tipos de actos. En esa medida, Husserl reconoce en la moral del sentimiento un trabajo que prepara los análisis fenomenológicos sobre el entrelazamiento de los actos del pensar, sentir y querer. Convencido de que la voluntad se funda en el sentir, Husserl concuerda con los moralistas del sentimiento en que si eliminamos los sentimientos, los conceptos éticos perderían sentido y el «hombre ya no sería, entonces, un ser que aspira, que quiere, que actúa».

La exposición de la moral del sentimiento se centra en las figuras de Shaftesbury, Butler y Hutcheson. Pese a que Husserl le

reprocha al primero la confusión entre juicios éticos y juicios estéticos, reconoce que su teoría de la armonía de los afectos tiene el mérito de señalar la necesidad de la reflexión para la constitución del juicio moral y de la virtud —tema al que Hutcheson le da continuidad—. La exposición de la teoría de Shaftesbury es la ocasión para introducir, desde el punto de vista de la fenomenología genética, el concepto de yo moral. Aquello que lo caracteriza es la capacidad de autoevaluación y la conciencia de su aspiración a los valores prácticos superiores. Husserl se refiere a él como «*causa sui* de su moralidad». Pero distingue dos tipos de moralidad: una constituida por actos en los que se vive de manera evidente la determinación y normación de sí mismo, y que instituyen al yo moral para luego pasar a la habitualidad; otra constituida por los actos morales virtuosos que transcurren en la habitualidad de la vida moral irreflexiva. Así pues, la vida ética es aquella en la cual, como consecuencia de una voluntad instituyente, el sujeto aspira habitualmente al bien y vive la totalidad de su vida en una regulación teleológica unitaria. Este tema es retomado en el décimo capítulo, luego de la exposición de la filosofía moral de Kant.

Dedicado a Hume, el octavo capítulo es esencialmente crítico. Como se sabe, el problema general que Husserl encuentra en la filosofía humeana, de la que se ocupa ya en las lecciones de 1902 sobre «Problemas fundamentales de la ética», es el escepticismo, resultado de una explicación empírico-causal que, en el plano ético, niega toda racionalidad del sentimiento. Por reducir los sentimientos a cualidades sensibles que entiende como hechos psíquicos, Hume pierde de vista la motivación y la intencionalidad propia del sentimiento, contra lo cual Husserl subraya que «*[e]n todo sentir reside, pues, un valorar que, según el caso, puede ser un valorar correcto o incorrecto*». Aunque Hume se ocupa de la relación entre los diferentes tipos de actos, explica la relación entre el sentimiento y el objeto de repre-

sentación, correlato de los actos cognoscitivos, a partir de una asociación que interpreta como atracción psíquica, de modo que la reduce a la contingencia. Si nos liberamos de este empirismo y consideramos la idea de un yo puro que siente y valora, se hacen evidentes, piensa Husserl, ciertas leyes axiológicas y prácticas; por ejemplo, un sujeto que tiene la certeza de que algo alegre no existe está racionalmente motivado a eliminar su alegría y sería perverso, irracional en su sentir, si se alegra en lugar de entristecerse, así como sería contrario a la razón práctica aspirar a un medio si sabemos que no tiene referencia al fin último.

Como Shaftesbury, Hume confunde la ética y la estética, y hace de la primera una estética del carácter y de las acciones. Según Husserl, en la medida en que Hume le atribuye carácter ético a los sentimientos de placer desinteresados, el campo de la ética es, para él, lo bello en sentido amplio. Para generar estos sentimientos, basta, piensa Hume, la imaginación. Pero en los juicios éticos, valoramos lo bueno basándonos en la creencia de la realidad, cosa que no ocurre en los juicios estéticos, pues en ellos la creencia en la existencia de la belleza no está en cuestión. Así pues, Hume no ve que el conocimiento, en todas sus modalidades de creencias, se presenta como soporte del sentimiento y de las valoraciones de lo bueno, ni que este último es el soporte de los actos de la voluntad. Para Husserl, la conexión entre el querer y el valorar es de carácter esencial y, por ello, le reclamará a Kant reducirla, a propósito del sentimiento de respeto a la ley moral, a «una conexión meramente antropológica».

Dedicado a la moral kantiana, el noveno capítulo empieza con la exposición de los siete primeros parágrafos de la *Crítica de la razón práctica*, luego de lo cual Husserl cuestiona la concepción kantiana de la voluntad pura y la opone a la idea de una fenomenología de la voluntad que se cuestiona por lo espe-

cífico de su validez y por el modo en que esta se acredita. En ese sentido, la ética puede ser entendida como una «lógica de la voluntad». La única justificación que se puede exigir para tal ciencia es la evidencia intuitiva de conexiones *a priori*. Sin embargo, en lugar de seguir el procedimiento intuitivo ya indicado por Hume, Kant plantea una deducción trascendental de la obligatoriedad a partir de la razón pura, sin considerar que un sujeto de voluntad es *a priori* un sujeto que siente. Los actos de la voluntad están motivados por los valores mentados en nuestras valoraciones; en consecuencia, un yo que quiere es impensable sin la motivación de una valoración, es decir, de un sentimiento. El problema reside en que, para Kant, todo objeto es objeto de la naturaleza, empírico y contingente. Esta identificación lo lleva a excluir del ámbito del valorar y del querer, es decir, del reino de la praxis posible, todas las formaciones del mundo cultural. La concepción dualista que opone el *a priori* de la razón a una sensibilidad entendida como campo de una facticidad irracional tiene como resultado la exclusión de los objetos prácticos en tanto objetividades ideales. Frente a ello y con el objetivo de precisar el ámbito de la ética fenomenológica, Husserl plantea el concepto de realidades efectivas ideales (*ideale Wirklichkeiten*) retomando así el concepto de «objetos espiritualizados» de *Ideas* II.

La crítica a la exclusión kantiana de los sentimientos como determinación de la voluntad insiste en dos puntos. En primer lugar, la distinción entre sentimientos sensibles pasivos, a los que no podemos atribuirles corrección o incorrección, y los actos valorativos del sentimiento. Los primeros tienen una función trascendental en los segundos; participan, por ejemplo, en la constitución de la belleza de un cuerpo en tanto unidad en la multiplicidad de los sentimientos. En segundo lugar, apoyándose en la comparación entre los sentimientos activos y la percepción, Husserl insiste en que aquellos también presuponen la

posibilidad de cumplimiento evidente. Si Kant no acepta la posibilidad de hablar de validez axiológica ni de cumplimiento del sentimiento, es porque comparte el prejuicio sensualista que lo reduce a un hecho de la naturaleza psicofísica. Así, está lejos de ver que esta distinción entre mención y cumplimiento se presenta también en el fenómeno de la preferencia, y esto vale para las tres esferas de actos. En la preferencia teórica, nos dirigimos a lo probable como correlato de la creencia en la posibilidad de ser; la preferencia en el sentimiento presenta uno de los valores como el superior; en el caso de la voluntad, la preferencia pone una voluntad evaluada como la mejor y, eventualmente, como deber. Lo mejor en cada caso puede luego legitimarse o, al contrario, mostrarse como lo peor.

Consecuencia de excluir los actos valorativos del sentimiento de la esfera de motivación esencial al querer es la hipóstasis de una razón pura entendida como capacidad libre de toda determinación material proveniente de las situaciones prácticas. El imperativo categórico, entonces, solo nos dice «¡actúa racionalmente!». Respecto de este formalismo, Husserl ya había señalado, al final del segundo capítulo, que una ética formal no excluye sino que exige una ética material. No podemos querer en un caso concreto sin tener en cuenta la materia de la voluntad y las circunstancias que nos motivan. «*La exigencia de prescindir del contenido material es un contrasentido tanto en la esfera de la voluntad como en la del pensamiento*».

A pesar de estas críticas, Husserl no deja de subrayar lo que considera el mérito de Kant: haber planteado, contra el hedonismo, una moral de la obligación fundada en el fenómeno de la autodeterminación. Así, sobre la base de la idea kantiana de deber, Husserl plantea la idea de una autoconfiguración universal: el ser humano se distingue por la capacidad de regular su vida entera a partir de metas caracterizadas como debidas. Esto le sirve de tránsito al último capítulo, que se inicia con la

distinción entre la actitud axiológica y la actitud ética. La primera es una actitud ontológica, dirigida a los géneros y especies de valores. En ella, las personas solo son consideradas como bienes entre otros bienes. En cambio, lo propio de la actitud ética es que en ella estamos motivados por la certeza del carácter normativo del querer y actuar, los que, por ello, pierden el rasgo de ingenuidad característico de la vida pasiva; al contrario, en la actitud ética, «vivimos en la voluntad de pensar, de valorar, de querer en manera evidente». Ahora bien, esta voluntad no es suficiente como lo muestra la vida profesional del científico y el artista. En su voluntad a la verdad teórica y estética, estos siguen cierta normatividad, pero no se preguntan por la norma misma, no se preguntan si su voluntad es buena. Sin embargo, el ejemplo de la vida profesional le sirve a Husserl para mostrar que una vida ética es aquella que sigue una regulación universal que apunta a lo mejor. Así, Husserl amplía la regulación normativa de la vida profesional a la idea de «una *profesión plenamente universal* […] de ser, como hombre, el hombre más pleno, más auténtico, más verdadero». Su realización exige la decisión de vivir la totalidad de la vida de manera que sea la mejor vida posible. Pero, en la medida en que, por esencia, lo debido, la verdad de la voluntad, nunca es válido de manera aislada, lo mejor está determinado por el horizonte pasado y presente que delinea la vida futura de la persona. No se trata, por tanto, de la mejor vida posible para cualquiera, sino para un individuo particular y su historia singular. Husserl plantea entonces un imperativo categórico individual: «De ahora en adelante y sin vacilar, haz lo mejor, siempre lo mejor para ti, aférrate a eso en un conocimiento conforme a norma y quiérelo en una voluntad conscientemente normativa»[58]. Lo mejor no es, entonces, elegido ni realizado ingenuamente, sino que es producto de una voluntad personal que instituye una vida ética que hace del imperativo categórico una guía habitual que nos

orienta al *telos* de la personalidad moral. Cabe señalar que esta búsqueda del verdadero sí mismo es la del auténtico amor de sí, que incluye el amor al prójimo, es decir, la búsqueda del verdadero sí mismo del otro. Es en ese sentido que en 1920 Husserl plantea la siguiente formulación del imperativo categórico: «Sé puro, obra por pura conciencia moral, da asentimiento práctico de una vez y para siempre solo al amor puro en ti y en los otros, decídete a amar solo lo puro y darle tu asentimiento solo a la voluntad pura de reconocer solo lo puramente querido en cuanto querido por ti».

IV

Junto con el texto de las lecciones, se traducen aquí dos grupos de «Textos complementarios». El primero corresponde a un excurso sobre «Naturaleza y espíritu» en el que se distinguen diversas esferas de ser con el fin de circunscribir los dominios de diferentes tipos de ciencia y de aclarar así el sentido y el lugar de la ética. El segundo grupo está conformado por una serie de 22 textos breves que Husserl no alcanzó a leer en 1924, pero que, como indica el editor alemán, marcó en su mayoría como anexos. Como observará el lector, estos textos complementan tanto las lecciones como el excurso. Salvo tres de ellos, que datan de 1924, los anexos fueron escritos en 1920. En los casos en los que no se consigna la fecha, se trata de textos redactados en ese año, pero retrabajados en 1924. Dada la importancia que Husserl mismo le otorga al excurso en las lecciones y dado su carácter autónomo[59], a continuación presentamos de manera breve su estructura y contenido.

Verdadero ejercicio fenomenológico, en el que Husserl muestra sus propias dudas, el texto del excurso es trabajado en el capítulo séptimo de las lecciones, cuyo tema es, como se anunció, la polémica del siglo XVII entre la moral del entendimiento y la moral del sentimiento. De modo más preciso, la di-

gresión se presenta al final del (§ 30), a propósito de la necesidad de señalar, contra Clarke, la imposibilidad de contravenir las leyes materiales y de entender las leyes normativas como leyes de razón. El objetivo es, como decíamos, esclarecer el carácter peculiar de la ética en tanto ciencia. Con ese fin, Husserl se plantea dos tareas. La primera, desarrollada en los (§ 1-7), consiste en distinguir los conceptos de cosas y los conceptos de normas así como las ciencias correspondientes. La segunda se desarrolla en los (§ 8-13) y consiste en distinguir las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu. Es interesante notar que en la primera parte Husserl pone en marcha una fenomenología estática mientras que en la segunda, una fenomenología genética.

Para llevar a cabo la primera tarea, Husserl pregunta en qué sentido es posible que objetos de distintos tipos puedan ser sometidos a una normatividad. La reflexión que sigue expone la estructura del *a priori* de la correlación intencional que aquí aparece como el «entramado de yo, acto yoico, sentido y objetividad» (§ 1). El yo es impensable sin los actos; en cuanto intencionales, estos son impensables sin los sentidos, los que, a su vez, son impensables sin la objetividad mentada. A partir de estas distinciones esenciales, es posible concebir dos tipos de ciencias, las del sentido o significado y las de los actos (§ 2). Esta diferenciación le da a Husserl la ocasión de hacer una autocrítica que, dirigida a las *Investigaciones*, a las que él mismo remite unas páginas más adelante, explica el interés de Landgrebe en el texto de este parágrafo. En la medida en que los sentidos o proposiciones no son generalizaciones que extraeríamos por abstracción de múltiples actos en los que se singularizarían, sino que son ellos mismos mentados en diferentes actos en virtud de su idealidad e iterabilidad, las ciencias *a priori* de los sentidos no han de ser consideradas como una parte subordinada de las ciencias de actos.

Una vez puesta la atención en el dominio ideal del sentido, Husserl distingue entre el interés ontológico y el interés normativo (§ 3). Así, se puede desarrollar una ciencia *a priori* puramente ontológica, como la gramática pura de las formas posibles de la proposición o del enunciado para la esfera judicativa, o bien se puede plantear cuestiones normativas sobre las condiciones de posibilidad de la verdad y la falsedad. Como las proposiciones axiológicas y prácticas, sentidos correspondientes a los actos del sentimiento y de la voluntad, también admiten predicados normativos como aquellos de la belleza, el bien, etc., es posible concebir una axiología pura y una ética pura paralelas a la lógica de las proposiciones judicativas. Planteada esta posibilidad, la mirada del fenomenólogo se dirige a los actos (§ 4), cuya normatividad surge de la transferencia de la normatividad de las proposiciones. Dirigida, pues, por las ideas de «verdad o autenticidad, corrección», la «idea de una ciencia universal de la razón», al servicio de una crítica del conocimiento, exige una fenomenología pura que supere la ingenuidad de la mirada ontológica mostrando el origen diverso que las proposiciones experimentadas con evidencia tienen en la subjetividad. En esa línea, en el parágrafo siguiente, Husserl expone el orden de fundación de los actos de la subjetividad e insiste en que el objeto representado, del que se predica el ser-verdadero y el noser, es el sustrato de la posición de valores y de objetos prácticos (§ 5). Como en 1914, luego de recordar que solo gracias a la razón lógica se puede llevar a expresión judicativa las efectuaciones de sentido y las verdades propias del sentimiento y de la voluntad, Husserl insiste en que no hay que desconocer su carácter prelógico. Así pues, los juicios axiológicos y prácticos tienen un doble origen: tanto cognitivo como no-cognitivo (§ 6). A esto hay que añadir que, en el (§ 7), antes de hacer el tránsito a la temática de las ciencias naturales y espirituales, Husserl afirma una subordinación recíproca de la ló-

gica, la axiología y la ética formales, pues, como señaló en el primer capítulo de las lecciones, las ciencias no son un asunto exclusivo de la vida cognitiva, sino que presuponen la vida valorativa y práctica del yo.

Así pues, una vez que el análisis estático desemboca en la idea de la lógica, la axiología y la ética en tanto ciencias normativas de principios, el análisis genético es puesto en práctica para responder a la pregunta sobre el alcance de estas ciencias respecto de las ciencias empíricas y, por su intermedio, respecto del mundo circundante intuitivamente dado. Se trata entonces de delimitar las principales regiones científicas al interior del mundo circundante para comprender por qué las ciencias de la naturaleza solo admiten una crítica lógico-normativa mientras que las ciencias del espíritu admiten también una crítica axiológica y práctica. Lo que sigue del excurso se deja así dividir en dos momentos metódicos: la deconstrucción (*Abbau*) de las estratos del saber con el que es dado el mundo circundante (§ 8-9) y la reconstrucción (*Aufbau*) del edificio de las ciencias empíricas (§ 10-13). Así, luego de identificar y desconectar los estratos axiológico y práctico del saber del mundo, Husserl encuentra un estrato inferior y abstracto que corresponde a una «experiencia pura» libre no solo de predicación sino también de todo sentimiento sensible. Este estrato no independiente, pero necesario, del mundo real no es otro que el de la naturaleza, cuya experiencia puramente física fue descubierta por Galileo y Descartes dando lugar a la ciencia moderna de la naturaleza. A partir de ahí, el lector verá dibujarse una estructura que Husserl nos hace recorrer rápidamente del primer al último nivel: de la idea moderna de ciencias físicas de la naturaleza, pasamos a la zoología, la antropología y la psicología naturales, un nivel que tiene como núcleo a la psicofísica; siguiendo, enseguida, la idea de una psicología fenomenológica, somos conducidos a las ciencias del espíritu y de la cultura; pa-

sando por la diferencia entre ciencias del espíritu normativas y no normativas, llegamos funalmente, y una vez más, al coronamiento de la ética como reina de las ciencias normativas. Cabe señalar, para terminar, que en esta reconstrucción Husserl parece hacer dos hallazgos: la historia como *a priori*, que resulta del intento fallido de deconstruirla, y la designación del mundo espiritual concreto como «mundo de la vida».

Por último, quisiera agradecer en mi nombre y en de los otros dos editores de este texto, Luis R. Rabanaque y Mariano Crespo, el apoyo que hemos recibido de la Universidad Católica de Buenos Aires, la Universidad de Navarra y la Pontificia Universidad Católica del Perú para la preparación del volumen. Dirigimos un agradecimiento y un recuerdo especial a la profesora Julia V. Iribarne, quien tuvo a su cargo una traducción preliminar de los textos complementarios.

Lima, junio de 2017

MARIANA CHU GARCÍA
Pontificia Universidad Católica del Perú

NOTA A LA EDICIÓN

Con asterisco se señalan las notas de E. Husserl. Las notas solo numeradas son de los editores; cuando se especifica la sigla *NE*, el contenido de la nota está tomado del volumen XXXVII de *Husserliana*. La paginación de este volumen se recoge entre corchetes en el texto. Los textos entre antilambdas son inclusiones de los editores.

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA

Lecciones de los semestres de verano de 1920 y 1924
(Husserliana XXXVII)

Capítulo 1

DETERMINACIÓN Y DELIMITACIÓN SISTEMÁTICO-INTRODUCTORIAS DEL CONCEPTO DE ÉTICA

§ 1. La ética como disciplina técnica[1] *universal de los fines correctos que dirigen la acción y de las leyes normativas superiores*

Partamos del paralelismo tradicional entre la ética y la lógica, el cual, en efecto, tiene motivos profundos en la razón misma[2]. Al igual que la lógica, la mayoría de veces la ética es tratada y definida como disciplina técnica; la lógica, como *disciplina técnica del pensar judicativo que apunta a la verdad ; la ética, como disciplina técnica del querer y del actuar*. La lógica se refiere a un género particular de necesidades prácticas del ser humano y a sus actividades correspondientes, determinadas estas por un interés teórico puro. El ser humano, en tanto ser que juzga, aspira a la verdad y, al máximo grado, a la verdad en la forma de ciencia. Adquiere la verdad de manera efectiva y la posee en la intelección teórica. La verdad se convierte en su posesión habitual en la forma de saber permanente, al que puede transformar nuevamente, en cualquier momento, en intelección actual. La tarea de la lógica como *disciplina técnica* es dirigir al ser humano en su aspiración a la verdad y a la ciencia, poner a su alcance normas científicamente fundadas según las cuales pueda apreciar intelectivamente la verdad y la falsedad de enunciados, de demostraciones, de teorías, de las ciencias en su conjunto; en consecuencia, la tarea de la *lógica* en tanto disciplina técnica

consiste en establecer prescripciones técnicas científicamente fundadas que sean las mejores metas teóricas que realizar.

Según la definición transmitida desde antiguo, con la *ética* sucede de modo semejante, solo que su normación y reglamentación técnica tiene una extensión más universal, incomparable a la lógica y a todas las otras posibles disciplinas técnicas, pues [4] se refiere al querer y actuar en general. Juzgar científicamente es solo una forma particular del actuar humano; las metas teóricas de la voluntad <son> solo una clase particular de las metas de la voluntad en general. Cada género particular de fines que procuran ser universalmente determinantes para el actuar humano funda una técnica peculiar y, adaptada a él, una disciplina técnica posible: así, la estrategia apunta a la guerra; la técnica curativa, a la salud; la arquitectura, a los edificios; la técnica del gobierno, al Estado y, así, toda clase de disciplinas técnicas posibles reales e ideales. Pero debe haber, o al menos se debe postular, una disciplina técnica que esté por encima de todas las disciplinas técnicas humanas y que tenga una *reglamentación que las abarque en su conjunto*. Esta es la ética.

Aquí podríamos atender, ante todo, a lo siguiente: el actuar, la posición del fin y la determinación del medio, que son un tema particular en las disciplinas técnicas, están sujetos —este es, por doquier, el presupuesto— a apreciaciones[3] de la *racionalidad práctica*. No todos los medios son adecuados a un fin dado, sino que han de ser elegidos solo los medios que ofrece la razón práctica.

Se suele decir que querer un fin significa también querer todo lo que se desprende de él. Pero eso no significa un deber según la ley natural, pues según esta, de modo más preciso, en la facticidad psicológica, puede ser y sucede a menudo que somos inconsecuentes prácticamente, que estamos en contradicción práctica con nosotros mismos o con nuestro fin. Si el fin de la guerra es lo que guía al jefe del ejército, entonces «racional-

mente» «debe», y aquí eso significa en la consecuencia práctica hacerse cargo de todo lo que es pertinente a la guerra en tanto consecuencia inevitable, como, por ejemplo, la muerte y la destrucción; debe permitir y, por otra parte, querer positivamente, todo aquello sin lo cual, en tanto medio, no sería realizable el correspondiente fin último. Estas son exigencias de la razón, de la razón en la forma de la consecuencia práctica y de su contrario, la forma de la contradicción práctica.

Con ello, se indica una afinidad formal de todas las actuaciones o, respectivamente, regulaciones conformes a la técnica: en todo actuar según la técnica, en todos los contextos de actividades posibles referidas a la unidad de un fin conductor, debe [5] imperar la *razón* práctica en *la forma de la consecuencia racional*. ¿No hay, se podría preguntar, normas formales y universales que legislen la razón práctica, es decir, la razón en la elección y adecuación de los medios? ¿Y estas no apuntan ya a una disciplina técnica universal más allá de todas las disciplinas técnicas particulares?

En tanto tal, esta disciplina técnica se extendería desde la consecuencia práctica, en una universalidad formal, a todas y cada una de las acciones que puedan ser determinadas a partir de fines concretos. En esto, hay que tener en cuenta que nunca puede haber un único fin concreto que determine de modo exclusivo a un ser humano. El individuo puede tener un fin profesional que, en efecto, impere a lo largo de toda su vida, pero no es el único fin que lo determina. El estratega, por ejemplo, además de su fin profesional, tiene otros fines, fines privados; y, también más allá de su vida práctica profesional, el *ser consecuente en la práctica,* en cuanto *exigencia de la razón,* debe también dominar en la multiplicidad de fines y de actividades vinculadas con ellos.

Sin embargo, por más correcto que se muestre este pensamiento y por más necesario que sea poner en evidencia las le-

yes formales de la consecuencia práctica, de ello no resultaría una ética en sentido propio y menos una ética formal. En todo caso, el pensamiento determinante para la caracterización tradicional de la disciplina técnica ética era otro, a saber: toda disciplina técnica particular toma de la praxis general de la vida humana algún género de fines humanos como predados. Toda disciplina técnica particular trata cada fin director supremo, tal como la estrategia trata la guerra o la ciencia médica la salud, como si fuera simplemente un fin último y valioso por antonomasia. En todo caso, no se pregunta ni se considera si y en qué medida es *en verdad un fin digno de aspiración*. Pero así como todos los juicios, todos los enunciados teóricos que llegan a posición afirmativa en la actividad del pensamiento, están sujetos a preguntas sobre la legitimidad de la verdad y la falsedad, así también todos los fines que llegan a la posición voluntaria en el querer están sujetos a preguntas sobre la legitimidad. Si la voluntad pone el fin y el medio, entonces también estos tendrían que calificarse como proposiciones de la voluntad, en paralelo con las proposiciones que realiza el juzgar teórico y que se destacan lingüísticamente como proposiciones enunciativas. Y por ambas partes, en las proposiciones judicativas y en las volitivas, hablamos, de modo paralelo pero manifiestamente no en sentido idéntico, de corrección [*Richtigkeit*] [6] e incorrección [*Unrichtigkeit*], también de valor y desvalor; generalizando, hablamos de verdadero y falso. Es completamente usual hablar de fines y de medios verdaderos y falsos. Se llama *normativas* a tales preguntas, apreciaciones o decisiones dirigidas a la corrección e incorrección, al valor y desvalor.

Debe haber, pues, este es el pensamiento conductor, una ciencia normativa que abarque con la mirada los fines humanos de una manera universal y que los juzgue desde un punto de vista normativo universal; en otras palabras, que investigue si los fines son como *deben ser*. Esta ciencia no se dirige a meras

cuestiones de hechos, a cuyos fines y, ante todo, fines últimos aspiran fácticamente los seres humanos y a los que considera, en universalidad, como géneros de fines últimos superiores, sino que está dirigida a preguntas sobre la legitimidad, preguntas sobre el valor: ¿se debe aspirar a tal clase de fines, merecen que se aspire a ellos?

Como se puede ver desde un principio, aquí aparece la pregunta acerca de si y en qué medida, frente a la multiplicidad de fines que un agente se propone o se puede proponer y entre los cuales elige o puede, respectivamente, elegir, hay un fin que no sea solo de hecho, sino que sea legítimamente un fin último y superior. También aparece la pregunta acerca de si, según ello, el ser humano no está sujeto a la *exigencia de un deber*[4] *absoluto* , de una *obligación absoluta*, en la medida en que debe existir para él, en toda situación, quizás para la unidad de toda su vida activa, un fin último pura y simplemente exigido, es decir, no solo superior en el sentido del fin último relativamente mejor, sino en el sentido del fin únicamente correcto para él. De acuerdo con esto, todos los otros fines admisibles serían meramente derivados de este; se convertirían, entonces, en particularizaciones o en medios. Y con ello, la entera vida de la voluntad del ser humano estaría absoluta y unitariamente regulada por normas de la razón práctica.

La pregunta determinante para la posibilidad de una disciplina técnica ética es, entonces, la siguiente: ¿hay *principios universales , leyes normativamente supremas*, según los cuales todas las metas de la voluntad y, en especial, todos los fines últimos posibles se dividen ante la razón en correctos e incorrectos y que todos los fines humanos particulares tengan que satisfacer *a priori* para que, en general, puedan ser considerados como legítimos? ¿Hay normas del proponer fines y del actuar que el ser humano, el cual elige ya entre fines juzgados como positivos en sí y para sí, deba satisfacer, por consiguiente, [7] normas de la

preferencia correcta, normas cuya infracción signifique para el agente el reproche práctico de que eligió lo que no debía elegir, que hizo lo que no tenía permitido hacer? ¿Hay, por razones legales de principio, un *unum necessarium* para cada agente? ¿Está sujeta toda vida volitiva de una persona, tomada en su unidad universal en conformidad con estas razones, a una legislación regulativa que, en tanto idea, traza de antemano la vida éticamente buena y se traduce en una cadena de acciones en la que cada acción estaría caracterizada como absolutamente debida?

La conducta universal de los seres humanos parece hablar a favor de ello. Estos se hacen constantemente la misma pregunta de conciencia, como si permanentemente tuvieran esta convicción solo que sin formularla: «¿Qué debo hacer, qué exige de mí mi situación vital como lo debido aquí y ahora?». Y con ello, también formulan enunciados universales que captan todas las peculiaridades de las situaciones, como «¡No te dejes arrastrar por las pasiones!», «¡Haz todo lo que puedas según tu leal ciencia y conciencia!». Si esto es correcto y lo asumimos como tal, sin dejarnos confundir por el escepticismo ético, entonces debe haber una *disciplina suprema práctica y normativa* que nos procure, en la universalidad científica sobre los principios y las normas que han de derivarse de ellos, la apreciación[5] de lo sencillamente debido en cada caso y que, a partir de ahí, siguiendo la típica de las situaciones prácticas posibles, nos provea de prescripciones prácticas sobre cómo regir nuestra vida según ellas y que nos acerque lo más posible a la idea de una vida ética buena y a cómo podemos realizarla según su posibilidad.

Quizá se haga manifiesto que este razonamiento no es suficientemente radical. Quizá esta determinación de la ética como disciplina técnica del actuar correcto no es la última palabra que hay que decir sobre esto, así como la determinación de la lógica como disciplina técnica del conocimiento tampoco es lo

último y lo mejor que hay que decir sobre el conocimiento. De todos modos, aunque no es lo último que decir, es algo que tiene su valor; esto significa que, de todas maneras, es claro desde el principio que tales disciplinas técnicas tienen su buen sentido y derecho; por eso, podemos muy bien tomar como punto de partida para la ética (con la precisión realizada) este modo de delimitación y definición de tareas preferido desde antiguo.

[8] *§2. Aclaraciones complementarias a la determinación conceptual de la ética en tanto disciplina técnica*

a) Sobre la delimitación del ámbito de objetos de las apreciaciones éticas. La persona y su carácter en la apreciación ética

Ahora sería aún necesaria como complemento la consideración de la pregunta acerca de cómo podemos satisfacer ciertas representaciones que, para nosotros, se vinculan usualmente con la palabra «ética». Llamamos «éticas» no solo a las voliciones y acciones, incluidas sus metas, sino también a las disposiciones morales de fondo[6] que permanecen en la personalidad en tanto direcciones habituales de la voluntad. Llamamos, además, «éticos», de modo más diferenciado, éticamente loable o rechazable, éticamente positivos o negativos, también a los simples apetitos, deseos, o a sus fines en cuanto tales, y además a otros sentimientos y afectos. Así, llamamos a varias clases de alegría o tristeza «bellas», nobles, malas, viles, vulgares y vemos en ellas predicados éticos; y lo mismo sucede con las disposiciones de fondo correspondientes, con las direcciones habituales del sentimiento como el amor y el odio. De este modo, apreciamos todas las propiedades emocionales habituales y, en resumen, el «carácter» total de una persona como ético o éticamente reprobable, tanto el carácter innato como el adquirido, y, así, finalmente y de modo del todo particular, a *la persona misma*.

Una ética, en cuanto disciplina técnico-práctica según la definición dada, puede satisfacer fácilmente todo esto. La unidad de la asignación de la meta, que atraviesa la unidad de una vida humana en la forma ética de la exigencia absoluta del deber, tiene una relación esencial con la unidad de la personalidad, en la medida en que es la personalidad la que en el querer, quiere, en el actuar, actúa y en la medida en que sus propiedades caracteriales condicionan, de modo manifiesto y conforme a la experiencia, conjuntamente las direcciones de la voluntad. Pero, de manera contraria, también todo nuevo acto de la voluntad obra retroactivamente sobre el carácter, deja un sedimento en el ámbito de lo habitual que, por su parte, después obra, nuevamente, en la praxis futura; por ejemplo, toda buena voluntad, todo acto de superación ética de sí mismo, eleva en el alma el fondo habitual de energía para nuevas obras buenas, así como toda voluntad mala lo disminuye.

Se comprende, por tanto, que la apreciación ética de la voluntad, respectivamente, de las metas de la voluntad, se trasponga a las correspondientes *propiedades habituales de la* [9] *personalidad* e incluso al sustrato de *disposiciones* [*Dispositionen*] útiles o desventajosas, y que estas conserven predicados éticos derivados. Se comprende que, en el estrecho nexo de motivación entre querer y desear, entre el valorar [*Werten*], entre las tomas de posición emotivas y los estados anímicos de todo tipo, también estos, y con frecuencia de modo fuertemente acentuado, sean éticamente aprobados o reprobados. Un amor noble, en tanto acto individual o en tanto dirección emotiva permanente, no puede contener en sí mismo nada del desear o del querer, pero es apto para motivar a la voluntad. Cuando el amor hace esto, la voluntad, en tanto determinada por lo noble, es ella misma noble. Y, manifiestamente, esto entra en consideración, de modo completamente esencial, para la pregunta acerca de lo absolutamente debido.

Finalmente, se comprende en general que las apreciaciones éticas, en cuanto están determinadas en primer lugar por la voluntad y sus contenidos inmanentes, están unidas inseparablemente con las apreciaciones de la personalidad según todas sus propiedades caracteriales y según su entera vida psíquica. Esto también se muestra desde el siguiente punto de vista universal: en la medida en que es propio de una personalidad como tal la capacidad de autovaloración, autodeterminación y autoeducación, y, con esto, también la capacidad de dejarse conducir conscientemente en la configuración de sí mismo por las normas del deber ético, en esa misma medida, *todas las propiedades de una persona, también las intelectuales*, caen manifiestamente en su ámbito ético propio. Todas tienen, de modo reconocible, valores que admiten un más y un menos, y grados de valor. Pero la autovaloración motiva el curso de la autoeducación. Así, la capacidad científica, en tanto fuente permanente de bienes auténticos de la personalidad (o sea, de su conocimiento teórico), es un bien alto, pero aún no es un bien ético en y para sí. Sin embargo, en todos los casos de elección de una profesión en los que la habilidad científica compite con otras habilidades que han de ser aprovechadas, teniendo en cuenta también el talento propio, la profesión se convierte en objeto de valoración ética. La pregunta ética concreta «¿cómo debo configurar mi vida como una vida verdaderamente buena?» incluye, entonces, en sí la pregunta «¿es asunto mío, es lo absolutamente debido para mí seguir la profesión científica o, más bien, seguir una profesión práctica?», y otras preguntas similares.

[10] b) Sobre la delimitación de la ética y la moral

Pero ahora es tiempo de considerar una duda que quizás se ha despertado en ustedes hace bastante tiempo. ¿Está convenientemente delimitada nuestra idea de ética, teniendo en cuenta que se suele identificar con la filosofía moral?

Sin embargo, quizás precisamente este ejemplo nos hace dudar; y aquí se hará tangible para nosotros una peculiar impronta del concepto de «ético». A menudo empleamos las palabras «ético» y «moral» como equivalentes. Referimos, de modo indudable, la última palabra a las disposiciones y acciones de un amor puro por la humanidad, especialmente, por tanto, en las relaciones prácticas en las que aquello que deseamos y a lo que aspiramos de modo práctico *para nosotros mismos* (y aquí también se trata de bienes puros y auténticos) entra en *competencia* con lo que desean *nuestros prójimos* o con lo que, para ellos, es digno de ser deseado; y lo mismo, naturalmente, para lo que tiene valor negativo. En sentido específico, entonces, es inmoral toda disposición y actuación fruto del egoísmo, de la maldad, de la difamación, etc.; asimismo, todo daño consciente a la comunidad, traición a la patria, fraude y así sucesivamente. Se pregunta, pues, lo siguiente: la dedicación a la vocación científica o artística, para quien está «verdaderamente llamado» a ella, para quien, precisamente, reconoce ahí su deber absoluto, ¿se caracteriza, por ello, como lo debido por y en la medida en que beneficia a su prójimo, a su comunidad, finalmente, a la humanidad y quiere hacer lo debido y lo hace en virtud de tal disposición amorosa?

Pero ¿cuál era el pensamiento de fondo que dirigía nuestra definición de la ética? Dicho en pocas palabras, es el siguiente: ética es la disciplina técnica del actuar correcto o, ya que un actuar correcto es el que apunta a fines justos, la ética es la disciplina técnica de los fines que nuestro actuar debe legítimamente perseguir. Pero si es verdad que en toda situación está trazado de antemano para cada agente un único fin como el *unum necessarium* , en cuanto el único que debe ser querido, entonces *la ética es la disciplina técnica que se refiere a este absolutamente debido* o que se refiere *a la exigencia absoluta de la razón práctica*. Con todo esto, se definía un concepto de lo ético, un encuadra-

miento universal de la corrección e incorrección éticas, en el que evidentemente no se hablaba de lo moral en el sentido acostumbrado del término [11], mientras que, no obstante, el lenguaje usa por regla general las palabras ético y moral como equivalentes. ¿Coinciden ambos conceptos, al menos, en su extensión? Esto significaría lo siguiente: siempre que planteemos a nuestras decisiones de la voluntad y, por lo tanto, también a las acciones, la pregunta por la corrección absolutamente práctica, una decisión de la voluntad, en cuanto absolutamente debida, puede acreditarse solo si su *fin final*, o sea, el último, el que determina todo actuar, tiene el título de *amor al prójimo*, si bien puede realizarse más tarde una definición más precisa.

Algunos ejemplos muestran que esta posición tiene *dificultades*. Un aspirar científico o artístico, por tanto, justificado por motivos del deber absoluto, sería entonces ético solo si su motivo determinante último fuese el noble apoyo a nuestros «prójimos», eventualmente, aprehendido de modo más generoso como el bien de la más amplia y vasta comunidad, de la nación, de la humanidad, en la cual, sin embargo, no podemos incluirnos, por ejemplo, como aquellos que reciben un beneficio. Y lo mismo pasaría con todas las acciones en las que, siguiendo los estímulos de los sentimientos sensibles, hacemos posible la conservación de nosotros mismos. Solo gracias a la posibilidad de vivir, por medio de nuestra autoconservación, una vida de amor al prójimo, podríamos, por ejemplo, concedernos legítimamente una comida sabrosa.

Estas dificultades, que no pueden encontrar aquí obviamente una solución efectiva, no son tales que puedan perjudicar de alguna manera nuestra determinación conceptual de la ética. Si solo es seguro que hay un deber normativo absoluto referido a todo querer y actuar posibles, entonces también está evidentemente legitimada la idea de una disciplina técnica superior referida a ello. Es claro, sin más, que una ética definida así, de

manera científica, tendría que tratar todos los géneros de bienes prácticos que puedan presentarse con el carácter de deber absoluto; también, por tanto, el ámbito del amor al prójimo que, sin duda, tiene un alto rango, si no el superior. Pero si lo tiene en el sentido de que todo otro bien práctico deriva su valor del deber absoluto del amor al prójimo, esto confiará una disciplina técnicoética en nuestro sentido legítimo a una específica investigación ética. En todo caso, nuestra definición tiene la ventaja de que, en su universalidad formal, no prejuzga en nada lo absolutamente debido a favor de una determinación cualquiera del contenido [12] mediante esferas particulares de bienes, y señala solo el *marco de definición* para todas las posibles investigaciones de contenido.

c) Sobre la diferencia entre ética individual y ética social

Aún tenemos que considerar una última objeción a nuestra definición de la disciplina técnica ética en la que, seguramente, más de uno de ustedes habrá pensado. Se puede preguntar: ¿hace justicia dicha definición a la diferencia, que sin duda ha de tenerse en cuenta, entre *ética individual y ética social*? A fin de cuentas, ¿no delimita esta solamente a la primera, esto es, a la ética individual? Sin embargo, nuestra definición conceptual no necesita ser entendida así, si la comprendemos adecuadamente y admitimos, en tanto sujetos humanos que actúan, no solo a los seres humanos singulares, sino también a las comunidades humanas, tal como, por ejemplo, Platón describía al Estado como un gran ser humano. Pero aquí necesitamos decir algo más preciso sobre el conjunto de nuestra concepción.

Como campo de actividad posible, todo ser humano se tiene a sí mismo y a su mundo circundante, y ahí se encuentra, y no por razones contingentes, como miembro de comunidades más o menos amplias. Como miembro, vive en parte una vida específicamente comunitaria, es decir, en funciones espirituales y, entre estas, funciones del actuar, las cuales ejerce consciente-

mente como funcionario de la comunidad, por ejemplo, en el Estado como ciudadano en relación con ciudadanos, como empleado, como soldado. Pero en parte vive, aunque no deje de ser miembro de sus comunidades, una vida extracomunitaria, en la que tales funciones sociales motivadoras no son cuestionadas: como cuando, para su propia instrucción o edificación y no para la preparación de una clase, lee un libro o toma su almuerzo, etc. Todo esto, sin embargo, puede llegar a ser éticamente relevante y, entonces, ser cuestionado desde el punto de vista de lo absolutamente debido, y <ello> en universalidad científica, en la medida en que existe, más allá de la múltiple forma infinita de las circunstancias contingentes concretas, una legalidad normativa y práctica según la cual se puede apreciar el caso individual.

Además, es claro que las preguntas éticas pueden ser planteadas no solo a los miembros de una comunidad, sino también a las comunidades mismas. También es claro que [13] las *comunidades pueden ser valoradas éticamente*. Esto es obvio en la medida en que las comunidades son vistas como medios para la consecución de los fines que sus miembros se ponen. Pero las comunidades también pueden, en buen sentido, tomar el carácter de personalidades de orden superior, de manera que se hable con sentido de la voluntad de la comunidad frente a la voluntad de los individuos. Según esto, por ejemplo, se podrá y se deberá hablar también de una ética nacional. Las naciones, tanto en su vida propia como en su trato con otras naciones, estarán sometidas a normas éticas. En todo caso, si una ética en general tiene legitimidad en cuanto disciplina práctica y normativa, también se debe considerar con anticipación una *ética de la comunidad*.

§ 3. La pregunta por el criterio de distinción entre disciplinas técnicas y ciencias teóricas. El problema de la delimita-

ción del interés teórico respecto del práctico a partir de Brentano

Después de haber esclarecido, en primer lugar y legitimados en cierto modo por la tradición más antigua, la definición de la ética como disciplina técnica y de haber reconocido su derecho evidente, regresamos a la duda ya insinuada acerca de si el punto de vista de la disciplina técnica es radicalmente determinante para el tratamiento de los problemas específicamente propios de la ética tradicional, problemas que son tales que no pueden encontrar su lugar en ninguna otra disciplina científica.

Con esto, iniciamos una consideración de gran envergadura filosófica, que tiene su paralelo exacto en una consideración que realicé en el primer tomo de mis *Investigaciones lógicas* para la disciplina técnico-lógica y con la cual intenté dirimir la lucha contra el psicologismo de la lógica que se nos legó y, como consecuencia, contra el psicologismo teórico-cognoscitivo. De hecho, es necesario combatir hasta el final esta misma lucha contra el psicologismo ético y contra el psicologismo en la teoría de la razón práctica y en la teoría del conocimiento ético, así como, luego, en todas las esferas paralelas de la razón y [14] en las disciplinas filosóficas normativas. Y a estos ámbitos pertenece también, como elemento esencial, lo que ahora nos proponemos discutir aquí.

Ante todo, aquí se requiere una definición conceptual fundamental. *¿Qué caracteriza a una «disciplina técnica» y a su contrario, a saber, una ciencia teorética, una ciencia en el sentido preciso de la palabra*? En este último ámbito, están, por ejemplo, las ciencias matemáticas, la física, la química, la biología, la lingüística y la literatura, y otras ciencias del espíritu. Ya di ejemplos para las disciplinas técnicas. Menciono aún aquí la cuestión de cómo podría, para las múltiples tecnologías físicas y químicas, ampliarse, según su sentido literal originario, el concepto de tecnología, de modo tal que signifique una disciplina técnica en

general, de manera que también podamos hablar de tecnologías científico-espirituales, por ejemplo, de jurisprudencia práctica, de teología práctica y de pedagogía. La expresión «disciplina práctica» es también un equivalente de «disciplina técnica».

¿Qué distingue, entonces, las disciplinas técnicas (tecnologías o, también, disciplinas prácticas), por un lado, *y las disciplinas teóricas, las ciencias en sentido preciso*, por el otro? Ambas son disciplinas científicas, también lo son las disciplinas técnicas; pues no solo distinguimos la técnica misma y la disciplina técnica, sino que, según el uso lingüístico filosófico general, una disciplina técnica no significa lo mismo que una disciplina relativa a un oficio, por ejemplo, la descripción, útil para quien ejerce una técnica, de los medios técnicos, de las precauciones, de los movimientos en la práctica de la técnica, de las instrucciones puramente prácticas para el aprendiz, que no son gravadas con explicaciones científicas. Ahí donde las ciencias entran al servicio de fines prácticos y surgen métodos científicamente fundados para la consecución de estos fines, son posibles disciplinas técnicas de contenido científico. Estos ofrecen, por un lado, teoremas científicos con sus fundamentaciones teóricas; por el otro, tratan de su adecuación a las situaciones prácticas concretas así como de todo lo que puede servir para fundamentar racionalmente un sistema de reglas lo más fecundo posible para las efectuaciones conformes a los fines requeridos.

Después de esta clarificación, podemos acercarnos a la respuesta a nuestra pregunta. En sus altamente significativas e influyentes [15] lecciones de la Universidad de Viena sobre filosofía práctica, que aún después de cuarenta años recuerdo con mucha gratitud, Franz Brentano responde de la siguiente manera[7]: las disciplinas científicas de todo tipo, sean ciencias teóricas o disciplinas técnicas, no son composiciones arbitrarias de conocimientos. En todas ellas, dominan una unidad y una cohesión ordenada. Pero el principio de unión y de orden es en

ambas, en las ciencias teóricas y en las disciplinas técnicas, diferente. En las ciencias teóricas, el principio unificador es la *unidad de un interés teórico*; en las disciplinas técnicas, en cambio, lo es la *unidad del interés práctico*, la referencia a un fin por realizar de modo práctico.

Brentano añade que esto explicaría por qué en una ciencia teórica solo se unifican conocimientos homogéneos, objetivamente interconectados, mientras que en una disciplina práctica frecuentemente llegan a una unidad conocimientos completamente heterogéneos. La unidad del interés teórico se extiende, pues, tanto como la interconexión objetiva de causa y efecto, que une solo lo que es homogéneo. Donde, sin embargo, se trata de realizar un fin (y naturalmente un fin tan elevado que requiere un medio complejo) y de reunir en conformidad con él todas las verdades científicas cuyo conocimiento podría ser de ayuda a esta realización, ahí tales verdades pueden ser completamente heterogéneas. En sí, toda verdad tendría su lugar teórico en una ciencia teórica. Sin embargo, en relación con diferentes fines guía, la verdad puede ser útil tanto para esta como para aquella disciplina técnica, y esta utilidad no cuestiona la interconexión interna. Quien escribe, desde el punto de vista práctico, un manual para arquitectos recurrirá, naturalmente, a elementos de la matemática, física, química, estética, etc.; hablará también de los materiales de construcción, interviniendo, entonces, en el estudio de las piedras, <hablará> de las reglamentaciones para la construcción, etcétera.

Esta exposición tiene, sin duda, su fuerza y un cierto contenido válido. Y, sin embargo, a causa de una *ambigüedad oculta*, tuvo, de modo desconcertante, efectos fatales en Brentano [16] mismo, pero también en todos los que, siguiéndolo o guiados por semejantes motivos vetustos, extrajeron consecuencias para la ética, la lógica, la estética y, en general, para las disciplinas filosóficas normativas y prácticas.

Reflexionemos[8]: la contraposición entre *intereses teóricos y prácticos* sirve como principio de distinción. Pero ¿qué determina su sentido? Ya aquí hay una incómoda falta de claridad. Por interés teórico, se entiende aquí evidentemente el «interés» que opera en ciencias como la matemática, la ciencia natural, la psicología; un interés, como suele decirse, *en la verdad por la verdad*. Pero, se podría aquí preguntar enseguida, ¿no es este un interés práctico en sentido propio, no es un activo estar-dirigido-que aspira a un fin, a un tipo de fines por realizar como todo interés extrateórico solo que, precisamente, dirigido a fines de otro tipo? El interés teórico apunta a la verdad, esto es, se satisface en la producción conforme al conocimiento, en la *realización de verdades*.

Sin duda, en este lugar necesitamos mayor precisión. Detengámonos aquí un instante. La expresión originaria para un interés teórico no es otra cosa que «filosofía», amor a la verdad o a la sabiduría. Según la conocida narración de Herodoto, Solón no recorre el mundo de entonces para satisfacer intereses comerciales o políticos, sino puramente para conocer el mundo, las naciones y los pueblos, los seres humanos, las costumbres, las organizaciones estatales, etc., por el puro gozo en lo dado en la experiencia cognoscitiva. Con esto, naturalmente, se desplegaba el experimentar directo en juicios de experiencia determinantes que, en su verdad fundada intuitivamente, se convierten en una posesión cognoscitiva permanente. En una necesaria conexión ordenada, surge la unidad de un saber empírico sobre un fragmento del mundo de experiencia en cuanto definición ordenada, conforme a juicio, de lo que este es en una verdad experiencial.

Pero el instinto filosófico como aspirar amoroso y teleológicamente activo al conocimiento del mundo ya no es satisfecho con este mero conocimiento empírico. Encuentra y busca valores cognoscitivos [17] siempre más altos. El simple conoci-

miento empírico se eleva al nivel más alto del conocimiento, específicamente teórico, que se configura en las formas del *logos*. El valor superior de una configuración conceptual rigurosa y de las verdades acuñadas de modo rigurosamente conceptual, el valor de su configuración empírica sistemática en demostraciones rigurosas y, finalmente, en teorías, resplandece e ilumina, con esto, la escala infinita de los valores teóricos que se superan uno a otro y del valor unitario que los abarca en un progreso sistemático en la formación de estos valores. En una palabra, *surge la idea de la ciencia* como idea de un habitual, profesional estar-dirigido a un progreso sistemático de teorías siempre más abarcadoras, el cual idealmente debería revelarnos, de modo teórico, la totalidad de todo el ser o, al menos, de una región de ser definida de modo puramente conceptual. El fin de la ciencia universal o de la filosofía, en cuanto dirigido al infinito, entendido, sin embargo, como progreso sistemático de teorías que, en el trabajo práctico, se amplían y se elevan, es una teoría universal. Lo mismo vale también para toda ciencia particular, para su ámbito en sí ya infinito. *La meta propulsora en el interés teórico* no es, pues, una verdad en general, coleccionada arbitrariamente. Lo es la *unidad de una teoría universal y racional*.

En cualquier caso, es claro que en toda ciencia estamos en un *reino de la praxis*, en el cual nos guía la unidad de un fin práctico y de un sistema de fines. Lo que se describe habitualmente y en sentido objetivo como ciencia no es otra cosa que lo que ha llegado a ser y sigue siendo históricamente en el trabajo de los científicos. Las teorías, incluso una configuración como, por ejemplo, la completa construcción de la teoría geométrica que se encuentra en Euclides y en otros manuales, por tanto, también toda ciencia, son una técnica guiada, como toda técnica, por la unidad del fin en la razón práctica y no es diferente, por ejemplo, de la técnica de la construcción o de la estrategia que,

precisamente, no tienen otros fines que edificios, campañas militares y semejantes.

Para nosotros era ya evidente cómo cada *técnica* tiene junto a ella, según la idea, una disciplina técnica correspondiente. Esto vale también para aquella técnica que aquí llamamos *ciencia*. De hecho, la lógica, entendida de modo tradicional, no quiere ser otra cosa sino una disciplina técnica del conocimiento; sin embargo, bien entendida, eso no significa otra cosa que una disciplina técnica universal de la ciencia. Debe fundar, para nosotros, reglas y [18] normas prácticas gracias a las cuales podamos realizar de modo correcto las construcciones técnicas que se llaman teorías y, en sentido objetivo, ciencias. Esto vale tanto para la lógica universal como <también> para la lógica particular que debe ser coordinada con cada ciencia particular, por ejemplo, la lógica del conocimiento científico natural, la lógica del conocimiento matemático, etcétera.

Al mismo tiempo, es claro lo siguiente: si todas las disciplinas técnicas reales y posibles están sujetas a una disciplina técnica suprema, a saber, la ética, en la medida en que todos los fines posibles están sujetos al fin supremo, ideal, de lo absolutamente debido, en el sentido de la razón de una vida absolutamente exigida, entonces *también toda ciencia y la filosofía que las abarca a todas se someten a la ética, a la reina de las disciplinas técnicas*. Si el ejercicio del interés teórico, si el pensamiento y la investigación científicos tienen un derecho último que debe ser valorado, en última instancia, como una rama de la vida humana individual y social, entonces estos deben satisfacer los principios éticos, las normas del deber absoluto.

Todo lo anterior es claro, indudable y pronto nos será muy útil. Pero ahora se hace necesario aclarar el motivo por el cual, en el sentido habitual del término y también en el filosófico, se distingue entre interés teórico y práctico, y hasta se hace de ello una contraposición, cuando el interés teórico solo es un interés

práctico particular. ¿Por qué se confronta el aspirar al conocimiento con todas las otras aspiraciones y por qué debe surgir a partir de ahí una contraposición? En conexión estrecha con esta falta de claridad, se muestra, en una reflexión más detenida, *la oscuridad del concepto <de> disciplina técnica* en su contraste con el concepto de ciencia y, así, nos encontramos nuevamente frente a nuestra pregunta principal. El modo de distinguir de Brentano, tan evidente en un primer instante, no puede realmente satisfacernos por razones ahora manifiestas.

Reflexionemos: ya hemos aclarado suficientemente la idea de ciencia. Una *ciencia* se dirige a una teoría universal en tanto bien sumo de la esfera de los bienes del conocimiento. ¿A qué se dirige la *disciplina técnica*? Comprendemos qué quiere y qué es la técnica misma. La unidad de un fin universal define la idea de un género sistemático de efectuaciones prácticamente racionales o conformes a la técnica (en el aspecto subjetivo, capacidades habituales de un operar dirigido teleológicamente; [19] desde un punto de vista objetivo, caminos, medios y, finalmente, configuraciones conformes a la técnica). De esta manera, el procedimiento técnico físico o químico es una técnica, así como la técnica médica, la técnica educativa; asimismo lo es, por poco que guste esta expresión, también la ciencia, aun cuando todavía no entendamos por qué, sin embargo, se la contrapone a todas las otras técnicas y no se la caracteriza como una técnica. Como quiera que sea, comprendemos qué es una técnica; pero, entonces, *¿qué clase de metas tiene, frente a cada técnica, la disciplina técnica correspondiente*? Esta, en tanto disciplina, ¿no es un sistema unitario de aserciones que quieren ser fundadas, y con esto, sin embargo, no es *una ciencia*? ¿No se llama así a la jurisprudencia, a la matemática aplicada, a la teología, a la medicina, a la lógica?

Las aserciones son normativa y teleológicamente prácticas, conciernen a la atribución de los medios a los fines. Así, en la

disciplina técnica del conocimiento o lógica, se trata de reglas para el conocimiento científicamente intelectivo; en la matemática aplicada, de reglas para la aplicación de teorías matemáticas a los datos concretos, por ejemplo, a los de la naturaleza; en la terapia médica, se trata de reglas para curar conforme a la técnica con la aplicación de teorías científico-naturales y psicológicas, etc. Puesto que estas reglas están fundadas científicamente en las disciplinas técnico-científicas, parece, pues, en efecto, que tales *disciplinas técnicas son también en verdad ciencias*. Sin embargo, ¿cómo se entiende que se suelan contraponer a las ciencias o que se intente separar las ciencias teóricas de las ciencias prácticas? Como mostraremos ahora, la *falta de claridad* que existe aquí tiene su fuente en un *doble sentido que reside en el concepto de disciplina técnica*, cuya exposición se manifestará como altamente importante para, por un lado, probar el derecho de la lógica pura como el de una ética pura en cuanto ciencias puras de la razón y de sus conformaciones internas; y por otro lado, para separarlas de las auténticas disciplinas técnicas del conocimiento científico y del actuar ético. Esto tiene, sin embargo, importantes consecuencias para una correcta configuración de la filosofía.

[20] *§ 4. Disciplinas técnicas como ciencias teóricas y prácticas. Exposición del doble sentido del concepto de disciplina técnica*

Reflexionemos, en primer lugar, sobre aquello que está incluido en el concepto de *disciplina técnica*, por ejemplo, de la tecnología química o de la estrategia o de la arquitectura; reflexionemos sobre en qué medida este concepto debe, realmente, ser entendido como concepto contrario al de *ciencia* en tanto unidad de la teoría, como fue, de hecho, entendido por Brentano. El constructor tiene como fin conductor la construcción y, en cuanto hombre práctico, subordina a este fin los medios más apropiados, realizando o haciendo uso también de varios

conocimientos teóricos, sin tener, en lo más mínimo, una actitud teórica o estar teóricamente interesado. Su *fin* no es la persecución de conexiones teóricas infinitas, a las que conducen, según su contenido de sentido, algunas de las verdades a las que se consultó con provecho. Así como el constructor <es un hombre práctico>, también lo es quien enseña la arquitectura. En tanto tal, este último también es un práctico y no un científico. Este, sin embargo, tiene un fin diferente con respecto al constructor, a quien le enseña. Su objetivo no es llevar a cabo construcciones, sino dar consejos, prescripciones, reglas prácticas racionales y científicamente fundadas, que puedan ser de ayuda a todos los constructores. Nuevamente, su fin determina la elección y la disposición de los recursos, eventualmente también teóricos, a los que hay que recurrir. Escogerá y presentará de modo diverso, según tenga en vista al constructor promedio o al arquitecto artístico, según escriba para un constructor alemán o, por ejemplo, americano.

Por lo que se refiere al aspecto científico, pudiera ser que haga de él un uso mayor o menor; pudiera ser que, ocasionalmente, se tope incluso con un nuevo problema teórico y deba resolverlo por sí mismo. *Pero no por eso su disciplina técnica constituye una ciencia* ni él mismo es un científico, pues *no obra al servicio del conocimiento teórico, su actitud no es la actitud teórica* que tiene su fin en la infinidad teóricamente organizada de verdades del ámbito en cuestión al que se refiere su problema. No todas las verdades traídas a colación se alinean en un nexo teórico, sino en el nexo de su praxis [21] y del fin que la organiza. Examinadas de modo más preciso, todas estas proposiciones teóricas, en relación con su disciplina técnica, no son, en absoluto, proposiciones puramente teóricas. Más bien, han adquirido, por así decir, un nuevo sello, a saber, el de una *función práctica*. Lo que ofrece la disciplina técnica, en verdad, son siempre y por doquier consejos, indicaciones prácticas, prescripciones para un

hacer; y todas sus proposiciones tienen este carácter. En cuanto disciplina técnica, no conoce proposiciones de otro tipo. Incluso las proposiciones teóricas incluidas en ella como bases y componentes de prescripciones están ellas mismas afectadas por el carácter de prescripciones, de instrucciones prácticas. Así como las órdenes o los *desiderata* [*Wunschsätze*] no son proposiciones teóricas (juicios), tampoco lo son los consejos o las prescripciones.

Vemos, entonces, que una disciplina técnica, en tanto sistema de reglas que tiene la *disposición práctica* de favorecer a un hombre práctico en una cierta dirección finalista, es, de hecho, algo completamente diferente de una ciencia. Esta, considerada con precisión, *no es* en general *un sistema de verdades enlazadas* en un todo de la verdad ni es, por parte del sujeto, un sistema de conocimientos enlazados en una unidad del conocimiento. Una disciplina técnica es, más bien, *un sistema de proposiciones prácticas* enlazadas en una unidad como la que, precisamente, tienen tales proposiciones; y esta es, a su vez, la *unidad de algo práctico* (solo de una proposición muy articulada). Las múltiples indicaciones configuran una indicación con relación a un fin y, por parte del sujeto, impera la unidad de una voluntad racional orientada a promover la praxis. Si queremos hablar, también en una disciplina técnica, de «verdades», entonces verdad tiene aquí un sentido paralelo pero diferente al que tiene en la esfera lógico-teórica. Un consejo racional o «verdadero» es algo diferente de un juicio verdadero.

No obstante, si ahora se caracteriza a las disciplinas técnicas como disciplinas científicas, si, en efecto, se trata bajo este título *también de disciplinas efectivamente científicas*, esto tiene, entonces, su motivo profundo en una situación *a priori* que, por no haber sido aclarada, produjo confusión. A saber, toda proposición teórica puede *a priori* ser *transformada* en una proposición *práctica*, puede asumir una función práctica para la pro-

moción de un fin cualquiera; deviene, en consecuencia, en reservorio de prescripciones. Pero también a la inversa, [22] y aquí esto es lo importante para nosotros, toda proposición práctica puede ser *transformada* en una proposición *teórica*.

A saber: quien tiene una actitud práctica, por consiguiente, quien está dirigido como quien aspira, quien quiere, a un fin extrateórico, también puede adoptar una actitud teórica de modo que convierta en tema teórico la praxis como tal y todo lo que le pertenece, por ejemplo, el valor del fin, las relaciones entre fines y medios, la verdad práctica de las prescripciones y su fundamentación, y similares; y, del mismo modo, naturalmente, también el actuar que pone fines en cuanto conciencia y su mismo ejercicio racional. Un estratega que proyecta una estrategia, una disciplina técnica de la guerra, escribe en tanto hombre práctico para la práctica. Como soldado, está interesado en la guerra prácticamente. Pero si ahora un Stegemann[9], que no es un soldado y quizás es pacifista, cautivado por un interés puro en los problemas estratégicos, se aventura en las exposiciones de la estrategia, entonces cae en un tipo de «disciplina técnica» completamente diferente; se trata de una ciencia teórica que, con un interés puramente teórico, explora un ámbito de una posible praxis. Naturalmente, también puede suceder que el militar, en cuanto maestro de la disciplina técnica de la estrategia, sea atrapado parcialmente por un interés teórico, que no piense más en consejos prácticos, sino que persiga la unidad teórica propia de las verdades referidas a la temática práctica; y así para todas las disciplinas técnicas. Las tecnologías, originalmente entendidas como disciplinas técnico-prácticas, devienen en disciplinas científicas y solo entonces es, efectivamente, adecuada la denominación de tecnología. Así, por ejemplo, la jurisprudencia práctica deviene en ciencia del derecho y la teología práctica deviene en ciencia teológica. Sin duda, ahí donde el interés práctico es aquello que mueve en ge-

neral a los seres humanos, un desarrollo libre y puro de la ciencia es inhibido merced a la recaída del interés teórico en el práctico. Entonces, no se persigue ilimitadamente la infinidad de las verdades teóricas más allá de la esfera de aquello que es actualmente utilizable en la praxis; una tendencia restrictiva [23] surgirá del pensamiento: «Pero esto no tiene ninguna relevancia práctica». Aquí, de hecho, teoría y praxis, ciencia y disciplina técnica no solo son tendencias contrapuestas, sino enemigas. Si se quiere también ulteriormente poner de manifiesto que la libre ciencia de la praxis, tratada como un fin autónomo, rinde efectivamente al máximo, el hombre práctico que subyace a la fascinación de su fin determinado y limitado no podrá permanecer por más tiempo en una actitud teórica.

En todo caso, se ha aclarado la posibilidad y el especial derecho de las *disciplinas técnicas* en un sentido nuevo, el de *disciplinas* verdadera y puramente *científicas,* frente a las disciplinas técnicas como *sistemas de prescripciones prácticas*. Como otras ciencias, también estas son dominios de un interés cognoscitivo puro que, en una libertad ilimitada, se dedica a las verdades teóricas de su ámbito específico. *Su ámbito teórico, entonces, son verdades sobre los ordenamientos de fines y de medios*, sobre la adecuación y legitimidad que les corresponden, correlativamente, sobre los actos correspondientes del sujeto y su racionalidad o irracionalidad, inteligibilidad o ininteligibilidad, etcétera.

No debemos dejarnos confundir por el hecho de que una disciplina técnica, también una tecnología como ciencia, conecte verdades pertenecientes a diferentes ámbitos teóricos, y extraer de ahí la conclusión, tal como ha ocurrido, de que una tecnología no tiene una unidad teórica en sí, pues, en general, la idea de ciencia no excluye que las verdades que le pertenecen tengan, en parte y al mismo tiempo, su lugar natural en otras ciencias. Donde los objetos de una ciencia son unidades de componentes esencialmente heterogéneos —como, por ejem-

plo, el ser humano en cuanto ser psicofísico es una unidad real de la corporeidad física y de una realidad psíquica—, entonces la conexión de las verdades de la ciencia —en este caso la antropología— reposa en el concepto universal genérico de tales unidades o totalidades. Según su sentido, las verdades, como verdades sobre el ser humano, están conectadas, aunque están fundadas, por una parte, en verdades sobre la esfera física, que se encuadra en la conexión cerrada de la ciencia de la naturaleza física, y, por otra parte, en verdades sobre la esfera psíquica. Evidentemente, todas son también verdades específicamente teleológicas, [24] fundadas en referencia a un fin y a un medio, en cuanto esencialmente se copertenecen en virtud del género unitario del fin último; por ejemplo, las verdades sobre los principios finales que surgen en la tecnología fisicalista están fundadas, como ya lo indica la palabra, en la física que, por su parte, no tiene que tratar con fines y medios en tanto tales. Del mismo modo, la lógica como disciplina técnica y, reconsiderada científicamente, en cuanto tecnología del conocer científico, señala, naturalmente, al conocer científico y a todo lo que le corresponde de modo esencial, y, con ello, a las ciencias teóricas del conocer, a las empíricas y a las *a priori* que, por su parte, no son ciencias tecnológicas.

En consecuencia, en la *esencia de todas las tecnologías* en las que, precisamente, *el fin es la categoría que unifica interiormente el trabajo teórico*, reside que estas ciencias, en correspondencia con la *fundación esencial* de su tema, deben *reconducir a las ciencias que las fundan* y que, finalmente, *no son ya ellas mismas tecnológicas*. Así, *también la ética*, que, como vimos, se antepone en cierto modo a todas las tecnologías (en la medida en que, en nuestro actuar, aprecia todas las posiciones de fines desde el punto de vista de lo absolutamente debido), se muestra como *fundada*. Por ejemplo, puesto que su tema nos conduce al aspirar, al querer, al actuar de las personas y de las comunidades de

personas, somos conducidos a ciencias empíricas y *a priori* de la subjetividad, a la psicología, a la sociología, etc.; además, porque el actuar y, ya antes, toda clase de querer están fundados en un valorar, una ética universal debe, de modo manifiesto, fundarse en una *teoría de los valores*.

§ 5. La necesidad de una separación de la investigación orientada de modo puramente teórico de la orientada de modo práctico. La idea de una lógica y de una ética puras

Pero aquí no necesitamos detenernos más. Sea como sea, ahora es perfectamente claro el universal *doble sentido de la idea de disciplina práctica*, y se entiende también por qué las [25] disciplinas prácticas, históricamente desarrolladas, son en verdad configuraciones híbridas, y que, por eso, fueron impedidas de desplegarse libremente en todas las direcciones como teorías puras. Pues el doble sentido es el resultado de que unas veces puede ser determinante la *actitud práctica*, la cual quiere dar prescripciones para todos los que quieren por su parte realizar un determinado tipo de fines. La disciplina técnica es en su totalidad, entonces, una configuración sistemática, precisamente, de prescripciones y configuraciones propias de un hombre práctico. Otras veces, puede ser determinante la *actitud* puramente *teórica*, interesada solamente en la esfera de acción referida a un fin. Puesto que también la teoría de una praxis es, a su vez, útil para el hombre práctico, se comprende que este pase tan fácilmente de su actitud originariamente práctica a la teórica y que surjan tecnologías propiamente teóricas a partir de disciplinas técnicas originariamente prácticas, en la intención, sin embargo, de ser útiles para estas. Sin embargo, precisamente *esta intención* introduce en la disciplina práctica un *momento extrateórico* que le impide desarrollarse plenamente como ciencias puras, seguir incondicionalmente el interés teórico y desarrollar, en todas las direcciones y según todas las fundamentaciones, teorías que requerirían las esferas relativas a una praxis

posible precisamente como tema de una ciencia. Esto se puede observar siempre.

Por ejemplo, la jurisprudencia es originariamente la disciplina técnico-práctica de la interpretación jurídica, de la aplicación del derecho, de su lenguaje y de su constitución legislativa [*Rechtsauslegung*]. De ella proviene la jurisprudencia científica, la ciencia referida a la praxis jurídica y sus configuraciones, esto es, la praxis del derecho mismo. De la misma manera, la teología científica tiene su origen en la disciplina técnico-práctica teológica; la pedagogía en tanto ciencia tiene su origen en una disciplina técnico- práctica de la educación.

Naturalmente, en cada caso permanece siempre el interés de dirigirse a los hombres prácticos y darles prescripciones útiles; siempre se necesita una reglamentación práctica para los juristas, los teólogos (los sacerdotes), los educadores, etc. Y así, siempre debe haber maestros que, estando ellos mismos en actitud práctica, quieran ayudar a sus alumnos empeñados en la praxis. Pero, de otro lado, una teoría pura expresa una necesidad particular y también una teoría de la praxis. Las ciencias puras aquí pertinentes se ordenan bajo la unidad universal del interés teórico, que vincula todas las ciencias y, en definitiva, las vincula en la unidad de la filosofía. [26] Y precisamente ahí es de la máxima importancia que se llegue realmente a una ciencia libre y pura, y que el hombre teórico no dirija, en modo alguno, su mirada a la práctica y, en lugar de ejercitar en una libertad ilimitada su interés teórico, reduzca su teoría a una mera servidora de la praxis.

Obviamente, esto también concierne a la lógica en tanto ciencia práctica, tecnología del conocimiento o del intelecto teórico en general, así como a la estética y no menos a la ética, que aquí nos interesa especialmente. En ellas y en todas partes, encontramos las mismas imperfecciones, que se deben a los motivos universales descritos, la misma inclinación a no ir en

lo teórico mucho más allá de lo que a primera vista podría ser *útil* al hombre interesado y concretamente vinculado al nivel práctico.

Por lo demás, la estrechez de las ciencias tecnológicas tiene sus *consecuencias* inevitables también *para la praxis* misma; pues es un hecho, primero, sorprendente y, luego, sin embargo, del todo comprensible, que justamente la ciencia pura, que en su ilimitado interés teórico hace indiferentemente caso omiso de todas las exigencias de la praxis, haga posible los máximos triunfos de la efectuación práctica. Mientras parece, en definitiva, perderse por completo en el reino infinito de posibilidades puramente ideales y alejadas de la realidad, el conocimiento de las leyes ideales, válidas para el universo de las posibilidades, resulta ser muy eficaz (aunque, a decir verdad, solo en tiempos recientes) para el control del campo de las posibilidades reales y prácticas.

La estrechez mencionada debe necesariamente dañar de la forma más funesta a la *filosofía* en tanto teoría, que, no obstante, también tiene junto a sí su praxis. Si nos limitamos a la filosofía como ciencia pura, entonces esta es afectada por las diferentes ciencias prácticas que la integran, en consecuencia, por las así legítimamente denominadas tecnologías filosóficas, entre las cuales la superior es, según una jerarquía que hay que fundamentar correctamente, la tecnología ética. La filosofía es directamente afectada, digo, del modo más funesto, pues, *au fond*, no es otra cosa que una ciencia en conformidad con la idea de la más radical y, al mismo tiempo, universal cientificidad. Su esencia consiste, precisamente, en ser la ciencia en la que el interés teórico debe encontrar su satisfacción y realizarse de la manera más perfecta concebible. De hecho, [27] se atribuye a su función determinar de modo último el sentido y valor de verdad de todas las otras ciencias y de anclar todos los valores de verdad en valores últimos, teóricos, y de elevarlos

mediante una síntesis universal a los valores máximos, absolutos; así, esta es idealmente la ciencia de la verdad absoluta, que, como reina, confiere a todas las otras ciencias un significado absoluto en el cual las abraza a todas. En un cierto modo, es un pecado mortal para la filosofía moverse en esta ciencia *de manera ambigua e incoherente*.

Pero es una insuficiencia híbrida si, como hasta hace poco, uno queda bloqueado en considerar tanto la lógica como la *ética* como disciplinas técnicas que han de ser diseñadas desde el *punto de vista del hombre práctico* y, por consiguiente, se las trata sin una clara separación entre una disciplina técnica fundada prácticamente y una tecnología puramente científica, en un modo que no puede satisfacer el interés filosófico, o sea, el pura y libremente teórico. La consecuencia fue que, detenidos por la mayor importancia dada a los motivos prácticos, precisamente *no se llegó hasta lo filosóficamente último ni* se penetró *radicalmente en las fundamentaciones teóricas* que, por así decir, constituyen el contenido esencial de las tecnologías filosóficas. *Así, no se llegó tampoco a la formación de aquellas disciplinas puras y por principio filosóficas* que, por así decir, constituyen el núcleo duro de aquellas tecnologías empeñadas en el nivel práctico y empírico, y que lo superan ampliamente en significado. Estas son tales que, según el conocimiento de esta situación, deberían ser descritas en primer lugar como lógica y ética filosóficas, en lugar de ser denominadas indiferentemente tecnologías del conocer y del actuar humanos.

En primer lugar, consideremos las circunstancias en la *lógica*, la primera que alcanzó un alto nivel de desarrollo teórico en el que además se efectúa, ante todo, una clarificación y que, por eso, parece decisiva para servir de guía a una ética pura. Partamos de la lógica en el sentido de la tradición originaria, es decir, pensada como una tecnología del conocimiento. Si, en su tratamiento, como de costumbre, uno todavía está en lo pro-

fundo *motivado prácticamente*, entonces se siente continuamente referido, en tal nivel, a los seres humanos y a la meta de mejorar su conocimiento. Se empieza, naturalmente, en la actitud empírica, la cual nos mantiene en la motivación práctica [28]. Se tiene delante de sí la vida cognoscitiva del ser humano en sus éxitos y fracasos, en y fuera de las ciencias humanas. Si ahora se nos pregunta, esforzándonos en crear una regla cognoscitiva fundada científicamente, qué ciencias pueden ser de ayuda, entonces la respuesta parece clara: en la medida en que se trate, en general, de una reglamentación mediante la voluntad (aquí hay conocimientos que deben ser dirigidos por la voluntad), viene tomada en consideración una ciencia que tiene que ver con el querer y con el actuar. El querer y el actuar conciernen a lo psíquico y pertenecen a la psicología, a la teoría de la vida psíquica humana.

Sin embargo, puesto que aquí hay conocimientos que deben ser regulados en el nivel práctico (el pensar, el fundar, etc.), entra en juego en este lugar la psicología, pero en particular la psicología del conocimiento, dado que describe solo una clase de eventos psíquicos. Según ello, se concluye y se toma por algo completamente comprensible de suyo que una *lógica como tecnología del conocimiento debe tener sus fundamentos teóricos esenciales en la psicología* y casi que debe también ser enteramente *formada por principios empíricos*. Esta es la opinión que domina ampliamente, pero es fundamentalmente falsa, como lo es el empirismo en general, el cual es *ciego para todo lo a priori* , para el anclaje último de toda <verdad> teórica y moral.

Quizás ahí se va demasiado lejos. El argumento por el cual una disciplina técnica que, como la lógica, apunta a una regulación de las vivencias de la conciencia, de lo psíquico, debe ser obviamente una ciencia empírica es, desde luego, obvio si esto psíquico es pensado en referencia a una vida humana empírica. Pero también puede ser pensado de otro modo. La tendencia a

permanecer apresado en lo empírico y a hacerse ciego al hecho de que, ahí donde se habla de regulación en el sentido de la razón, imperan principios ideales y se descubre una disciplina *a priori*, esto es, ser ciego al hecho de que los fundamentos teóricos más esenciales de una tecnología de la razón deben ser supraempíricos. En la lógica, esta tendencia es evidentemente muy favorecida si, mediante la actitud práctica, se quiere regular el conocer humano y se dirige desde el inicio la mirada a lo empírico, y si, *mediante la motivación práctica, se limita al mismo tiempo la libertad teórica*.

[29] Un teórico puro y radical contemplará meticulosamente la situación en la más fría objetividad y se dirá: ciertamente, para una tecnología del conocimiento humano, se puede y debe estudiar teóricamente el conocer humano, y ello en relación con la psicología y con la entera ciencia de la vida psíquica humana; pero estamos vinculados solo a la vida psíquica empírico-humana si consideramos, precisamente, el conocer empírico del ser humano empírico y queremos regularlo en el nivel práctico. Pero podemos *liberarnos de esta atadura* como lo hacen desde siempre las ciencias matemáticas, las cuales no tratan de números terrenos ni del contar terreno ni tampoco de los triángulos en los planos y en la tierra, sino de triángulos en general, de figuras espaciales en general, sean pensadas estas en este mundo o en otro mundo de fantasía. ¿Y no está incluida *desde el principio en el conocer racional una idealidad que remite a un a priori*? Conocimiento, en el sentido estricto de conocimiento racional, es lo que la lógica tiene ante sí como fin universal. El conocimiento es conciencia intelectiva de la verdad. ¿Pero no reside en el sentido de la verdad una idealidad que no depende de la vivencia respectiva? Si tengo la intelección de que $2 < 3$, entonces esa es, sin duda, mi vivencia humana; pero una vivencia exactamente igual en un ser completamente diferente, como un marciano, ¿no captaría la misma verdad? Y si

para mí esta intelección tiene un valor lógico-racional, ¿no tiene el mismo valor racional para todo sujeto cognoscente posible? ¿No debe haber entonces una consideración teórica del conocer que se mantenga de modo puro en la esencia ideal del conocer propio de la vida psíquica humana, pero que no se preocupe del *factum*, sino que estudie lo ideal en la *pureza y universalidad esencial*, que le sea indiferente si un acto de este contenido es realizado por seres humanos, marcianos u otros, incluso sujetos fingidos cualesquiera?

Así, en tales consideraciones, y particularmente en esta actitud teórica radical y libre, advertiremos que se ha de distinguir entre la *vivencia del conocimiento* y su *contenido*, es decir, la verdad inteligida, y que esta verdad se da como una unidad supratemporal, como una [30] unidad no sensible frente a cualquier temporalidad en la que es cognitivamente dada. Algo semejante vale ya para toda proposición no intelectiva que quizás, en un conocimiento posterior, se revela como falsa. La proposición «hay diez cuerpos regulares» es una proposición que, tantas veces como sea pensada y efectivamente juzgada, <es> la misma si la conozco ahora o en otro momento. Es la misma proposición verdadera que, en el reino de las proposiciones, de las verdaderas y de las falsas, se presenta solamente una vez. En cuanto vemos este ser-en-sí supratemporal de los conceptos, de las proposiciones y de las verdades, se nota de inmediato que toda la analítica aristotélica concierne a una disciplina que, liberada de todo lo empírico y, por tanto, sin considerar la psicología entera, enuncia leyes ideales para estas objetividades ideales, proposiciones, por ejemplo, el principio de contradicción. De dos proposiciones contradictorias «A es b» y «A no es b», una es verdadera y la otra falsa, y así vale para todas las leyes de la inferencia.

Se comprende así que bajo la tecnología lógica yace una ciencia distinta y más radical, *una ciencia que tiene un significado*

incomparablemente más universal, a saber, *un significado de principio para todas las ciencias posibles en general*. Ello se debe a que esta ciencia trata, en universalidad ideal, de proposiciones en general, de verdades en general, de objetos que son en general, una universalidad que incluye todo lo que se pueda imaginar. (En esta universalidad entra naturalmente también la entera psicología como ciencia particular). Ciertamente, *en la lógica, la batalla contra el psicologismo,* el cual ve en el conocer solo un *factum* empírico-humano y es ciego para el tipo de investigación ideal de esencias del pensar y conocer, y asimismo es ciego al carácter ideal de la lógica de las proposiciones posibles y de las verdades, *no <es> una simple batalla contra la actitud práctico-cognoscitiva del lógico*. El psicologismo es fomentado constantemente por ella, pero no tiene en ella su única fuente. Y, sin embargo, *su fuente principal, el escepticismo empirista,* no habría podido fortalecerse tanto históricamente si el inicio de una investigación teórica e ideal del conocimiento y de la verdad, que, desde Platón, brota siempre de nuevo, no hubiese sido todo el tiempo obstaculizado por la invasión del punto de vista práctico, visible ya en la lógica *aristotélica*.

[31] En *la ética* sucede algo semejante. También en ella vale el *liberarse de toda finalidad práctica* de mejorar y enmendar al género humano, y el elevarse a la libre *actitud puramente teórica*. También aquí esta actitud fomenta el progreso de la tecnología orientada en el sentido empírico-humano a una ciencia *a priori* de la razón puramente práctica y de los deberes absolutos y relativos que se constituyen en sus actos. Esto debe ser aprehendido intelectivamente por el conocimiento teórico que acompaña a un progreso tal y que se despliega según sus verdades *a priori*. También en este caso, procediendo hasta el final en libertad teórica, deberíamos convencernos de que un acto de la voluntad bien dirigido y su buena intención (por así decir, la verdad de la voluntad), no es bueno porque yo, este hombre acci-

dental, he llegado a ser lo que soy de modo causal en el nexo psicofísico de la naturaleza, *sino que es bueno por lo que reside en él mismo en tanto su contenido ideal*, gracias a la meta final y a los motivos implícitos en él y que, por tanto, sigue siendo bueno en cualquier sujeto de voluntad que pueda ser pensado precisamente con este contenido.

En ética, la ejecución plena de los análisis teóricos y la relativa *separación* de las disciplinas necesarias a priori es más difícil que en lógica. Eso ya lo había <comprendido> hace miles de años Aristóteles que, en su teoría del concepto y de la proposición como contenido del juicio, y en su teoría de los principios formales de la verdad y de las leyes de la inferencia, había dejado un rico acervo, una teoría completa de enseñanzas, cuyo carácter puramente ideal, supraempírico, era fácilmente inteligible para aquellos que estuvieran libres de prejuicios. Extrañamente, no se puede registrar una operación paralela en la literatura ética de los milenios; en ella, no ha aparecido un Aristóteles de la ética pura que hubiese producido leyes formales pertenecientes a la región de los principios de la voluntad. Sin embargo, la ética tiene aquí la ventaja de tener el *modelo de la lógica*, y esto tiene una importancia aún mayor considerando la íntima afinidad que, por razones esenciales, subsiste entre la problemática lógica y la ética.

Ambas tienen en común la *batalla contra <el> psicologismo*, que, en ambos casos, disuelve la idealidad de las normas absolutas en facta empírico-psicológicos. En ambos lados, la fuerza del argumento psicologista [32] se disuelve gracias a la distinción entre *conciencia empírica y conciencia trascendentalmente pura*, no solo porque, conforme a ello, se necesita una teoría de esencia de las <proposiciones> teóricas y morales, sino también, bajo el aspecto subjetivo, una disciplina *a priori* de la razón. Esencialmente, en ambos lados se trata de una batalla contra las diferentes expresiones del escepticismo, que puede

llamarse también empirismo e incluso pretende luchar contra el escepticismo. *El escepticismo tiene en la ética sus formas particulares* y sus particulares tentaciones, y requiere aún un rechazo crítico, aunque, finalmente, la mejor manera de superación sería un modo de operar intelectivamente que se base en una teoría fundada, a su vez, de modo evidente, si solo tuviéramos todo esto ya en forma completa. Desde esta perspectiva, sin embargo, la filosofía, análogamente a la lógica, está menos interesada en una tecnología, por muy científica que sea, del actuar racional empírico-humano que en las *disciplinas a priori fundamentales de la razón operante en el valorar y en el querer en general*, referidas a un *sujeto de voluntad* completamente indeterminado y pensado en universalidad pura, y, concerniente correlativamente, a los *contenidos ideales de tales actos del yo*. Así como la lógica pura, que, con sus disciplinas referidas al conocimiento, a la verdad y a la objetualidad sobrepasa los confines de la lógica tecnológica y, en cuanto teoría de los principios, abraza a todas las ciencias imaginables, así la *ética pura,* que le es paralela, *abraza,* con sus disciplinas dirigidas al querer racional, a las legítimas proposiciones morales y a los auténticos bienes prácticos, el *universo de la posible praxis,* según los sujetos, los ordenamientos jurídicos, los bienes, y las relativas organizaciones prácticas.

Capítulo 2

LAS POSICIONES FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA DE LA ANTIGÜEDAD Y UN PANORAMA DE LA ÉTICA MODERNA

§ 6. El escepticismo de los sofistas en el inicio de la historia de la ética

El nivel incompleto de desarrollo de la ética como una ciencia fundamental de la filosofía implica que ella debe, primero, luchar para conseguir el sentido peculiar de su problemática, el derecho de sus fundamentaciones y de sus métodos esenciales, debe luchar contra el escepticismo que, en diferentes formas y ropajes, niega o desfigura, mediante malentendidos, todo lo que pertenece al sentido peculiar, fundamentalmente esencial, de lo ético. Ahora recurrimos a *consideraciones histórico-críticas*. Estas tendrán la ventaja pedagógica de llevar al principiante, en primer lugar, a los niveles iniciales del desarrollo de las ideas éticas, que estén más cerca de su propio nivel de madurez filosófico, por lo que son fácilmente comprensibles para él, considerando, además, que proporcionan un primer material concreto de intuición, en el cual la crítica puede despejar el camino a intelecciones sistemáticas propias.

En medio del desarrollo espiritual universal de la humanidad, en medio de las formaciones de las costumbres, del derecho, de la vida profesional científica, de la religión y, finalmente, del lenguaje universal, en el que se reflejan al mismo tiempo todas las otras configuraciones espirituales, se ha desarrollado

también *la vida ética* de la humanidad. Sus concepciones fundamentales, sus normas han crecido de manera ingenuo-natural en este marco, se convirtieron en parte integrante de la tradición general en la que crece cada nueva generación, que la encuentra como su mundo circundante espiritual natural predado. Obviamente, a *la ética en tanto ciencia le precede lo ético en la forma de tal normación tradicional de la vida*. Está ahí, para el individuo, como algo [34] objetivo, como algo dado sin cuestionamientos. Y así permanece de generación en generación sin que a nadie en absoluto se le ocurra reflexionar sobre los fundamentos últimos de derecho de las exigencias expresadas en las múltiples reglas concretas, sin que sean puestas en cuestión, sin que se haga de ellas un tema teórico.

También fue así en el pueblo griego, al que le debemos las configuraciones fundamentales de la cultura científica europea hasta los sofistas, estos líderes de la así llamada ilustración griega en el siglo V a. C. Antes de ellos, se hallaban los inicios de la filosofía griega. Esta fue —eso constituye su esencia— la primera irrupción de la idea de ciencia en bosquejos sistemáticos, sin duda, aún embrionarios, poco aclarados, insatisfactorios y contradictorios. La sofística se oponía no solo a estas filosofías en su particularidad, sino ante todo a la idea misma, a la posibilidad del conocimiento objetivamente válido, a la forma metódica de la ciencia. Pero, en cuanto vio el *paralelo entre la pretensión de verdad objetiva y la pretensión de derecho ético-práctica*, se opuso también a esta pretensión en sus tesis y argumentaciones escépticas, la pretensión de la norma ética a la validez práctica incondicionada. Hasta entonces, la filosofía todavía no se había consagrado en absoluto al estudio de la esfera ético-práctica, y así encontramos aquí algo curioso: la historia de la ciencia ética empieza con el escepticismo ético o, más bien, el comienzo no es, como en la ciencia de la naturaleza y en la metafísica, una ciencia dogmática contra la que reacciona una crítica escéptica;

más bien, la crítica escéptica a las ideas y normas éticas que tradicionalmente imperan es aquí lo primero, y justamente se transforma en la fuerza motriz de una ciencia que reacciona contra ella.

Como se dijo, los *sofistas* negaron la posibilidad, el sentido legítimo de la verdad objetiva y de un conocimiento de la verdad. Es verdadero, decía Protágoras, lo que le aparece como verdadero; paralelamente, se le atribuye además esta afirmación: bueno es para cada uno lo que le aparece como bueno, con lo cual el sentido objetivo de algo bueno en sí se esfuma y se suprime de modo relativista en la esfera del valor y, sobre todo, en la esfera ética.

Pero este paso no fue dado hasta el final, de una forma enérgica y consecuente, sino por la sofística más tardía. En su lucha [35] contra la irracionalidad de los poderes históricos y especialmente contra las distribuciones del poder político, la sofística más antigua introdujo primero una distinción que de ninguna manera estaba directamente en contra de una ética positiva, a saber, la distinción entre *φύσις* y *νόμος*. Diferencia entre, de un lado, lo que vale para los hombres por *razones naturales* y que reconocen como natural, y, de otro lado, el *derecho positivo* que los que detentan el poder han impuesto a los hombres o que simplemente se ha consagrado tradicional y convencionalmente como derecho. El último, el derecho convencional, positivo, no es —esta era la opinión— un derecho verdadero y auténtico, no acarrea ninguna obligación verdaderamente vinculante. Esto se admite precisamente en contraste con el derecho «natural». En virtud de su origen en la naturaleza humana universalmente idéntica, tendría su sanción, ante la cual, claro está, todos deben someterse racionalmente.

Esta *idea de una sanción «natural»*, esta reducción de lo legítimo y lo racional a lo «natural», que se refleja en la coincidencia lingüística de «natural» y «racional», es aún, sin duda, poco

clara y, debido a la equivocación que se adhiere a la palabra «natural», invita directamente a la disolución escéptica, la cual también se produjo inmediatamente. No obstante, por otro lado, se debe reparar en que, por ello, dicha idea siguió siendo eficaz y determinando por siglos muy significativamente las reflexiones éticas.

En su superficial radicalismo, la *sofística* abandonó nuevamente la distinción, inicialmente adoptada y de gran valor para el nivel de desarrollo de entonces: en el ámbito moral, no hay una validez universal realmente legitimadora, no hay nada semejante a un imperativo por «naturaleza», a un bien en sí. Eso se desprende, pensaban, del cambio de las concepciones del derecho y del deber en las diversas épocas y en los diversos pueblos; así como en ellos cambian las medidas y los pesos, también cambian las normas morales.

Si se llama la atención sobre el hecho de que los grandes pensadores y poetas, y siguiéndoles, todos los hombres racionales, han cantado las alabanzas de la justicia como un *καλόν*, entonces los sofistas respondían: ¡obviamente! Quien vive según el derecho y la moral, quien no hace daño a nadie, quien da a cada cual lo suyo, quien además es querido y del agrado de todos, obtiene por ello [36] honores y dignidades, y hace carrera. De lo contrario, es odiado y castigado. Así, la única razón comprensible que tiene el elogio general que todos tributan al actuar moral de su prójimo es la *utilidad* que ellos ven en esto para sí mismos. Y si todos se someten a sí mismos a las leyes morales universalmente válidas, entonces lo que los determina es la utilidad que esperan y consiguen en la forma de recompensa y castigo. Al fin y al cabo, solo hay un motivo verdaderamente natural del valorar y actuar, la *utilidad propia*. Si lo injusto tuviera la misma utilidad para nosotros, si pudiéramos escaparnos de las consecuencias presumiblemente malas, acaso por la

apariencia de justicia, entonces estaríamos locos si no lo hiciéramos.

También aparecen otros pensamientos que concuerdan con esto, que se repiten en tiempos posteriores de distintas formas: la ley y la justicia son invenciones de los débiles para su protección contra los fuertes. O bien, las leyes crean una especie de compromiso entre la avidez, que habita naturalmente en todos los hombres, de apoderarse de todos los bienes y disfrutarlos personalmente, y el miedo de atraer las reacciones de odio que comprensiblemente se espera de todos los demás. En todo caso, quien es tan fuerte y poderoso que no tiene a quién temer no las necesita. Igual que un león, rompe semejantes cadenas, desprecia y pisotea el derecho y las leyes, y ese es su derecho natural. La naturaleza quiere que domine el más fuerte, el poderoso, el eficiente.

§ 7. La reacción de Sócrates contra la sofística inaugura una ética científica

La *ética científica* nació por reacción contra tales pensamientos e ideas. El impulso determinante de todo el desarrollo ulterior provino en este caso de Sócrates, aunque él mismo no era propiamente un teórico, un hombre de ciencia, sino solo un reformador práctico. Su eficacia inaugura en general la época de una nueva filosofía, que surge de las fundamentaciones más radicales. De esta manera, inaugura, para la humanidad, la época de la ciencia rigurosa. Él fue el primero en ahondar en el sentido más interno de una tensión autorresponsable a la verdad, que además en él se convierte [37] en fuerza central de su personalidad. Sujeto aún a casos singulares concretos e interesado solo en el nivel práctico, Sócrates fue el primero en practicar el método de la intuición de esencias, de la puesta en relieve de lo esencial y de lo conceptualmente verdadero; no tardó en surgir de él, como nivel superior de desarrollo, el método *platónico* del

conocimiento *a priori* y la reforma *platónica* de la ciencia, sin la cual nunca hubiera habido una ciencia exacta.

La conducción *sócratica* del diálogo (y, como es sabido, toda su vida y obra se realiza discutiendo) apunta en todo a la intelección perfecta de la esencia, esto es, a un ver espiritual que se manifiesta en un esfuerzo cognoscitivo como claridad definitiva, como cumplimiento intuitivo de las intenciones del pensar antes oscuras; apunta, más de cerca, a un ver la *esencia de valores prácticos*, aquello que constituye su *autenticidad* y *verdad*. Sócrates es el primero en reconocer que hay algo indudable, porque lo verdadero y auténtico mismo ofrece en su esencialidad propia una intelección intuitiva, y que a nadie le cae como una inspiración divina, sino que se adquiere en un proceso metódico de trabajo del pensamiento. La intelección, sin embargo, es algo completamente diferente de un mentar vacío, por más ingenioso que sea. Frente a las muchas menciones y sus valores mentados, se encuentra el único, verdadero y auténtico bien, que es aprehendido en el ver espiritual y que se da en él como algo *absolutamente fijo*, como algo que es y vale absolutamente, al cual uno se tiene que orientar.

Sócrates no era un filósofo sistemático y, por eso, los principios que tradicionalmente se le atribuyen no son teoremas con una composición conceptual exacta y una correspondiente fundamentación científica. Son, por ello, interpretables de manera más o menos profunda. Solo quien los interprete desde la perspectiva de la filosofía *platónica*, el más auténtico efecto del impulso *socrático*, comprenderá su profunda e ilimitada, aunque poco desarrollada, sabiduría. Esto tiene que ver con principios que todo el mundo conoce, como, por ejemplo, «la virtud es enseñable», «el conocer justo conduce al actuar justo». Inversamente: «toda falta ética reposa en un error ético, o sea, en un carencia de conocimiento». Según su naturaleza, dice Sócrates,

cada uno aspira a lo que considera bueno. Nadie es voluntariamente malo.

Como comprenderemos más adelante, hay sabiduría incluso en el muy reprobado hedonismo de Sócrates. Sin duda, suena duro que lo bueno coincida con lo útil y con lo que [38] proporciona al hombre la verdadera *eudaimonia*; pero quien interpreta cuidadosamente tales aserciones del Sócrates de los diálogos *platónicos* y las comprende en su espíritu reconoce pronto la intención profunda: quien, guiado por la *φρόνησις*, por la intelección racional, elige el verdadero bien obtiene con esto la única auténtica y última satisfacción, es decir, la verdadera felicidad. La verdadera felicidad no viene del exterior, no cae del cielo como don de los dioses. La fuente de toda felicidad auténtica reside en nosotros, en nuestra razón, en la propia actividad de la intelección pura y la consecuente dirección práctica hacia lo verdaderamente bueno, en el trabajo ético. Sócrates piensa tan poco en despreciar todo placer y en desacreditar la tendencia natural al placer y a la felicidad como lejos está de defender una ética eudaimonista en el sentido del hedonismo posterior de Aristipo, aunque se basa únicamente en él, como si la verdadera meta fuera aspirar a la mayor cantidad posible de placer. Más bien, su ética se podría caracterizar como una *ética de la perfección* en la medida en que, sin duda, su opinión es que la virtud auténtica se ha de ver como un cierto estado interior del alma, armonioso y conforme a la ley en todo su valorar y querer práctico, es decir, se ha de ver como una *perfección anímica*, tal como la salud del cuerpo es la perfección corpórea. Según él, no puede, pues, ser de otro modo y se debe racionalmente ver con evidencia que una vida dirigida consecuentemente al respectivo bien verdadero —y solo en esto— obtiene siempre una satisfacción completa.

Aquí no podemos dejarnos engañar por la presentación contradictoria y además degradante que Jenofonte hace de la

figura de Sócrates, la cual lo convierte en un pobre maestro del placer como si no se remontase a este el noble pensamiento de que no puede haber nada más bello para el hombre que llegar a ser mejor él mismo y tener amigos que, en las relaciones con él, lleguen a ser mejores.

Mas es seguro que la ética socrática es ética solamente en un estado germinal, no desarrollada científicamente; evoca importantes y profundos motivos, incluso los expresa sin tratamiento científico sistemático. Pero primero debía venir la ciencia que manifestara estos valores en una forma lógica definitiva. Aquí pertenece también el problema que se vislumbra con los principios mencionados anteriormente, *el problema de la relación entre* [39] *el conocimiento intelectual y la voluntad, y en general la esfera emotiva,* problema que posteriormente será explicitado y llevado hasta las últimas consecuencias en la gran lucha que hay en la Modernidad entre la moral del entendimiento y la moral del sentimiento.

§ 8. El hedonismo antiguo. Crítica a su falta de diferenciación entre preguntas de hecho y preguntas de derecho

Cronológicamente, pero sin ser fiel en espíritu, la ética *socrática* se conecta con la primera forma del *hedonismo* ético que debemos a Aristipo, quien, perteneciendo a los seguidores de Sócrates, se hizo pasar por su estudiante y fundó la primera escuela hedonista. En esta escuela, el hedonismo perdió —posteriormente, a decir verdad— su forma tosca y su orientación a la sensibilidad inferior, pero conservó su carácter fundamental, de principio, aquel que lo hace aparecer como *adversario de una verdadera ética,* como una forma de escepticismo ético. Esto mismo vale para el hedonismo de la escuela *epicúrea,* frecuentemente alabado, incluso hoy en día. Desde su fundación en el año 306, esta escuela se extiende durante siglos a lo largo de la Antigüedad helenístico-romana.

En el fondo, se trata solo de una sistematización superficial de motivos ya establecidos por el otro *escepticismo sofista* (el que hemos de atribuir por entero a Aristipo) con la ayuda de principios *socráticos* y de su referencia a la *φρόνησις*. Aquello que se suprime es el rasgo mefistofélico, la alegría sarcástica con la que los grupos de escépticos frívolos disfrutaban la desvalorización de la virtud. Así, falta el absurdo que se oculta en la actitud valorativa por la cual se erige y aprueba, externamente, el aspirar al placer como el único naturalmente posible, cuando, más bien, precisamente por el tono de sarcasmo frívolo, se nota que el yo más íntimo rechaza tal aprobación.

Frente a esto, el *hedonismo* tiene rostro risueño, quiere ser una filosofía jovial, filantrópica. No es muy exigente con el espíritu filosófico y, en el fondo, todo su sentido se aclara en dos o tres principios: el placer es el bien y el bien es el placer. Los conceptos de placer y de bien, o de aquello a lo que se ha de aspirar prácticamente, coinciden así como coinciden los conceptos de displacer y de lo [40] prácticamente malo; y la fundamentación es simple: placer es aquello a lo que todos tendemos, a lo que todos los seres vivos tienden; y su contrario el displacer es aquello de lo que todos huyen; así es por naturaleza. ¡Lo natural es lo racional! Es claro que esta identificación sirve de base a la argumentación. El Eudoxo platónico, quien se sumó a la orientación hedonista de la ética, indica, como un segundo argumento, que el sobrevenir de un placer aumenta siempre el valor-bien [*Gutwert*] que hace de una cosa un bien mientras que el surgir de un dolor lo menoscaba.

El placer designa aquí naturalmente una sola y única clase de bienes prácticos, y, como esperamos, vale como *summum bonum* según el principio de que todo placer es comparable en cuanto grandeza con el *máximo placer*. Por consiguiente, vale como lo único que en cada caso, en la praxis, es racional. En la forma tosca del hedonismo de Aristipo, según el principio de

aprovechar el momento, lo mejor se da como el placer máximo del momento, cuando obviamente son posibles interpretaciones diferentes que son preferidas por otros hedonistas.

La función de la *φρόνησις* aquí es tomar la decisión, así como en general esta tiene la tarea no solo de fundar universalmente el principio, sino también de liberarnos, en los casos singulares en los cuales debemos valorar los placeres y los dolores, de todos los prejuicios de la convención y de hacer posible juntamente el cálculo de las consecuencias placenteras o displacenteras, etcétera.

Quizás ustedes opinen que trato, desde el principio, injustamente al hedonismo al ponerle el sello del escepticismo, lo que, más que una crítica, es una manera despectiva de hablar. Pero pienso que la crítica confirmará nuestro juicio. Ya estas pocas afirmaciones dan una mínima idea de estas carencias, que podemos hacernos aún más claras en las formas más desarrolladas de las éticas modernas. Es verdad que el hedonismo *formalmente no es un escepticismo*, porque el hedonismo no afirma que no existe el bien o la virtud, en la medida en que incluso establece como *una norma superior la aspiración al máximo placer*. ¿Pero cuál es el método de su fundamentación? Empíricamente establece: todos los seres vivientes tienden al placer y a nada más que al placer, supuesto que esto sea efectivamente establecido de manera estricta y que sea universalmente verdadero. ¿Se ha fundamentado mínimamente con ello que todos los seres deban aspirar al placer? Y la intelección de la legitimidad [41] de la inducción que establece aquel hecho universal ¿es ya la intelección de que todos deben aspirar en tal sentido?

Es un hecho universal empírico que los seres humanos se ríen cuando se les hace cosquillas, que responden con movimientos reflejos a ciertos estímulos. ¿Tendría sentido ahí hablar de un deber? ¿En qué sentido exactamente se refiere el hedonismo al «hecho universal» de la aspiración al placer? ¿Significa

la universalidad de una ley natural? Si así fuera, nadie podría aspirar de otra manera. Pero ¿no presupone el deber práctico, según su sentido, que también podemos aspirar de otro modo?

Quizás a ello se responda lo siguiente: el significado del hecho empírico universal es que el *hombre normal*, al cual también llamamos racional, se comporta así en el tender. Quien se comporta de otro modo debería estar en el manicomio y no queremos hablar de tales hombres perversos. *Lo normal es lo debido*. Sin embargo, esta respuesta es insuficiente. Lo anormal ¿es malo? «Perverso» significa un desvalor. ¿Cuál es el sentido de esta valoración despectiva del «perverso»? ¿Tiene que ver con una simple desviación del tipo zoológico del hombre, de los rasgos distintivos de su especie? En ese caso, en el mismo sentido, deberíamos calificar de malas, de indebidas, cualesquiera de esas desviaciones, así como toda deformación física y psíquica, y deberíamos aprobar la correspondiente desvalorización. Pero ¿por qué nos indignamos cuando se trata mal a un pobre lisiado y se hace escarnio de él por su anormalidad? ¿Por qué distinguimos tan tajantemente el *reproche ético y la reacción estética a la anormalidad extraética*? Evidentemente, con ello distinguimos sin vacilar y con plena distinción el *no-deber ético y aquel no-deber-ser*, que es una mera expresión y eventualmente desvalorización *de una anormalidad*; lo mismo ocurre en la esfera psíquica, en la cual, por ejemplo, *de ninguna manera* se desvaloriza una excesiva memoria o quizá un entendimiento excesivo *en tanto indebido en sentido ético*, y hasta es, desde otro punto de vista, altamente valorado. Además, se ve fácilmente que las innumerables anormalidades zoológicas, en todo sentido, sea ético o estético, son *adiaphora*. En consecuencia, es seguro que no se considera la normalidad en el sentido de la especie histórico-natural *homo*.

[42] Es claro que el hecho universal empírico al que se refieren los hedonistas solamente extrae su sentido del análisis del

concepto común de experiencia del hombre normal. En la composición vagamente delimitada de las notas típicas que se han sedimentado en él, se encuentra también la nota de una aspiración universal al placer típica para estos hombres normales y una repugnancia al displacer, en la cual se expresa comprensiblemente una vaga regla de la *empiria* genérica. Pero, sea como sea, ¿de qué puede en general servir una apelación a la universalidad del hecho, indiferentemente de que esta sea vaga o exacta? A lo mucho puede ser útil para que reconozcamos, en el caso de que alguna vez estemos inclinados a pasarlo por alto, que en la vida práctica propia y ajena las aspiraciones al placer juegan un papel universal como inclinaciones de la voluntad y, en el actuar factual, como motivos siempre cooperadores. Pero esto se encuentra aún *antes de toda cuestión de derecho*. La validez universal reside ciertamente en la idea de un derecho, de algo que, en algún sentido, debe-ser. Pero si también se puede desprender del hecho universal del aspirar hedonista que el placer vale universalmente para los hombres como una meta buena, como una meta justa, ¿confundiremos la universalidad de esta validez de hecho [*Geltung*] con la validez universal [*Allgemeingültigkeit*] y estaríamos sujetos a la equivocación de las palabras validez de hecho y validez [*Gültigkeit*], las cuales pueden significar ambas cosas?

Así como se plantean las *cuestiones de derecho* para las aspiraciones, también se plantean, en sentido análogo exacto, para los juicios, las afirmaciones y las convicciones. ¿No es claro que la universalidad de una convicción de los hombres, indiferentemente de si es una universalidad rigurosa o aproximada, no significa en sí y por sí ni lo más mínimo para el derecho de la convicción, para su verdad, para su validez teórica? Todo gran progreso en el conocimiento lo prueba; quien descubre un conocimiento está legitimado en su intelección racional frente a todo un mundo convencido de algo distinto. ¿No debería ser de

la misma manera en la región ético-práctica, no debería haber una *intelección ética racional y un actuar ético racional,* en el que uno solo intuye un nuevo, único derecho, vive una nueva vida, predica un nuevo evangelio ético, y ahí es el único que tiene razón frente a un mundo de gente que se equivoca? La universalidad de un comportamiento judicativo, valorativo, práctico entre los hombres no carece de significado para las cuestiones de derecho en la medida [43] en que los seres humanos, los descendientes de los simios, están sometidos completamente a la sugestión y, por consiguiente, se inclinan a considerar sin más justo lo que otros tienen por justo, y esto tanto más cuanto más ven que así estima y actúa la gente a su alrededor. Sin embargo, tener algo por justo sobre la base de semejante sugestión colectiva no es ni con mucho tener por justo de modo fundado. Lo tenido por bueno y lo verdaderamente bueno son dos cosas distintas. *Aquello que es justo en sentido verdadero,* aquello a lo que es bueno aspirar*, se debe poder reconocer en tanto tal por el contenido esencial de lo que es valorado y a lo que se aspira*, así como lo que es verdadero se debe destacar en la intelección racional por el contenido de sentido del juicio.

La apelación a la razón, por cierto, desempeña su papel también en el hedonismo; pero, por más que a Aristipo le guste emplear el término *socrático φρόνησις,* no aprendió lo decisivo de Sócrates, a saber, la remisión metódica al contenido de sentido de los valores mentados y a la valoración de su oscura intención en la visión de esencia. No aprendió a remitir al método de la puesta en relieve de la idea normativa mediante el retorno a las intuiciones ejemplares y a lo que se revela ahí como la *autenticidad de las exigencias prácticas*.

Ustedes habrán tenido la sensación de que el hedonismo tiene aún otros aspectos que destacan y que están sujetos a crítica. Prescindiendo del *desconocimiento de la idea universal de norma, de deber, debido a la referencia de la misma a las facticidades em-*

píricas, el hedonismo se equivocó, es decir, no solo se equivocó debido a la confusión entre lo *natural* y lo *normativo*. *Desde luego, es profundamente falsa la identificación del bien con el placer* y, por lo tanto, la identificación de lo que en cada caso es *absolutamente debido* con el *fin último del máximo placer*. Acerca de esta manifiesta ceguera para tantos géneros de valores absolutos y sobre todo para todo *lo moral* en sentido específico, que precisamente es el tema principal de la crítica habitual del hedonismo, no queremos hablar aquí, donde solo contamos con las teorías éticas de Aristipo, demasiado primitivas, y con el hedonismo antiguo en general. Preferimos dedicarnos ahora a un nuevo y más rico [44] material ilustrativo proporcionado por la ética de la Edad Moderna. En conexión con el gran movimiento espiritual científico y filosófico, los contrastes entre las teorías éticas se agudizaron desde el Renacimiento y, en cuanto los motivos antiguos como los hedonistas siguieron operando, experimentaron una transformación más rica y profunda.

§ 9. Perspectiva general sobre la contraposición sistemática del empirismo y el racionalismo en la historia de la ética moderna

Caracterizo por anticipado y brevemente una contraposición capital que nos sale al paso en la ética moderna hasta Kant, a saber, la existente *entre el empirismo y el racionalismo*. No queremos hacer nuestra la oscura fórmula tradicional: «el empirismo deduce todo conocimiento de la experiencia; el racionalismo, de la razón». Ella carece de valor. De nuestra crítica al hedonismo, podemos deducir fácilmente qué significa el empirismo en la ética y, del mismo modo, podemos añadir, en todas las paralelas ciencias filosóficas de principios. Ahí, lo más importante era que conceptos como los de bien y, por último, de lo absolutamente debido tenían que adquirir su sentido en referencia a los *facta* de la experiencia con respecto a aquello que se considera bien en el nivel humano. De modo general, podemos

decir lo siguiente: en las disciplinas en cuestión, nos salen al paso por doquier conceptos fundamentales emparentados de manera peculiar, que definen, en una acepción amplia, las ideas de verdad y falsedad, de justo e injusto, de valor y desvalor. En una palabra, son *ideas normativas*. Nos remiten a posibles sujetos que juzgan, valoran y quieren, e implican *fundamentales conceptos noéticos paralelos*, en los que se expresan las diferencias de un comportamiento subjetivo normal, correcto e incorrecto, que han de ser justificadas o reprobadas en el modo de la razón; así, por ejemplo, el juzgar correcto o falso, el querer y actuar éticamente correctos o reprobables. A los conceptos fundamentales les corresponden, entonces, los principios fundamentales *de las disciplinas filosóficas normativas*, como los principios lógicos fundamentales de la verdad y de la falsedad, y, correlativamente, las leyes normativas de la corrección del juzgar, así como los principios éticos fundamentales [45] que se refieren a lo que en el nivel práctico es bueno y justo, o sea, al actuar éticamente correcto.

Así pues, lo esencial del *empirismo ético* (como, paralelamente, del lógico) es que ve en las *ideas normativas solo expresiones para hechos*, para facticidades del juzgar, sentir, querer del ser humano y, de acuerdo con ello, ve en los principios normativos leyes de hechos, las que, en consecuencia, se enmarcan en las de la antropología, biología, psicología. En la medida en que en esto se toma aquí en consideración principalmente a la psicología, el empirismo se llama también psicologismo.

El *racionalismo* combate esta interpretación según la cual todo lo ético y lo lógico se refiere a los seres humanos accidentales o a las facticidades empíricas del desarrollo cultural humano o los vincula al hecho de la naturaleza humana universal, por ejemplo, a la especie biológica *homo*, tal como surgió fácticamente, según las teorías de la evolución más recientes, en la evolución de las especies zoológicas. *Este distingue con precisión*

las disciplinas filosóficas normativas en tanto disciplinas a priori de las ciencias de hechos del ser humano , es decir, también de la psicología científico-experimental; en general, pues (contrariamente al empirismo común) diferencia tanto las disciplinas como los conceptos en *a priori* y empíricos. Según el racionalismo, la ética —es decir, no la tecnología ética, la cual puede ser referida a los hombres empíricos, sino la ética filosófica— se inserta en una serie de ciencias como la matemática pura, la cual, según el racionalismo, no dice nada sobre la existencia factual y, por eso, no debe ser fundada mediante comprobaciones empíricas; así, se distingue tajantemente de las ciencias de la naturaleza, de la psicología, de las ciencias del espíritu y también de la ciencia de la cultura ética del ser humano. Con esto no se ha dicho que todas las disciplinas y todos los conceptos *a priori* sean de un solo tipo, por ejemplo, la matemática y ética. Ciertamente, en este respecto, solo más tarde se esclarecerá la diferencia entre el *a priori* del posible ser factual y el *a priori* del posible deber-ser.

En el desarrollo histórico, queda sin aclarar la disputa, que se conecta con lo anterior, acerca del «origen» de las ideas en cuestión, el cual, según el empirismo, reside en la *experiencia*, y, según el racionalismo, en la *razón*. Ahí están precisamente las múltiples ambigüedades y [46] oscuridades que complican las fórmulas tradicionales de la contraposición de ambas partes. Pero en particular se ha de advertir que solo el racionalismo ve con claridad, en la medida en que reconoce la necesidad de una rigurosa separación entre, por un lado, «ideas» normativas y de otro género, y, por otro lado, los hechos, y acentúa la diversidad esencial del contenido de sentido sea de los conceptos, sea de las ciencias. Pero si, para satisfacer la peculiar validez absoluta que se expresa en las ideas normativas, regresa a una *fuente de legitimidad* originariamente dadora *en la razón* y la entiende como una capacidad del alma, para la cual aquellas ideas serían

innatas y, cuando, para conferir a esta capacidad del alma una dignidad más alta, recurre a Dios, entonces parece que esto recae en el principio de anclar las ideas en hechos, lo que además le imputa como pecado al empirismo. No obstante, en tales teorías racionalistas hay quizá un contenido válido, presentido pero no manifestado con claridad. En todo caso, esta contraposición incompleta entre empirismo y racionalismo, que solo en nuestros días ha adquirido una aclaración última y universal, demostrará pronto todo su significado excepcional para la ética filosófica.

En la selección de nuestro material de estudio de la historia de la ética moderna, había anunciado la caracterización de la gran contraposición entre el empirismo y el racionalismo éticos. En la lucha de las dos facciones, que continúa de siglo en siglo, se ven intentos siempre nuevos de aclarar de manera perfecta los conceptos y problemas éticos fundamentales, y de obtener así una claridad progresiva acerca del metódo propio de la ética. Se puede decir lo siguiente: en la forma de esta lucha antagónica, la ética busca el camino hacia su propia idea científica conforme a la cual puede final y verdaderamente empezar a convertirse en lo que quiere llegar a ser: una ciencia rigurosa, una ciencia en sentido pleno y auténtico, que extrae sus conceptos de fuentes originales veraces, que establece en la intelección más completa sus principios y construye todo lo demás en fundamentaciones rigurosísimas. Pasa, entonces, con la ética moderna lo mismo que pasa con toda la filosofía moderna. En esta época, pues, el sentido profundo de su historia es descrito como la voluntad de una ciencia rigurosa, y así lo dicho vale de igual modo [47] para todas las disciplinas filosóficas hasta el presente, que quizás no sin razón se puede ver como un tiempo de la consumación, vale decir el tiempo en que aquello que era al inicio ha encontrado al fin su cumplimiento.

En el origen de la cultura moderna y especialmente de la filosofía, como alejamiento revolucionario de la Edad Media, con el predominio de la orientación espiritual naturalista determinado por ese alejamiento, reside el hecho de que el empirismo haya encontrado, en general así como particularmente en la ética, una particular receptividad y que, a fin de cuentas, haya adoptado formas de desarrollo mucho más ricas que el racionalismo, aunque este precisamente haya cautivado a los más ilustres espíritus del tiempo y sostenido las posiciones sustancialmente más válidas, las únicas susceptibles de un desarrollo.

En primer lugar, seguiremos una línea de teorías empiristas que están en estrecha conexión con el hedonismo antiguo, pero que, en sus elaboraciones modernas de los motivos hedonistas, nos ofrecerán un valioso material para poner de relieve los más importantes problemas éticos. En este respecto, partiremos de Hobbes y seguiremos la línea del utilitarismo hasta Bentham y Mill.

Posteriormente, nuestro tema será la gran y extraordinariamente instructiva disputa entre la moral del sentimiento y la del entendimiento, forma en la que sobre todo se dirime la disputa entre empirismo y racionalismo. Podremos sacar de ahí una primera comprensión de los problemas más profundos de una teoría de la razón ética.

Al desarrollo de la moral del entendimiento también pertenece la moral kantiana. Originalmente dependiente de la moral del sentimiento, en su época crítica, Kant mismo se convirtió en el más decisivo representante de la moral del entendimiento. Conoceremos de cerca la ética formal kantiana, con la cual se enlaza el gran conflicto entre la ética formal y la material. La crítica nos preparará sobre todo el camino a la idea auténtica de una ética formal, la cual no excluye una material, sino que la exige a su lado.

Ahora procedamos al desarrollo de nuestro programa.

Capítulo 3

LA ÉTICA Y LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HOBBES Y SU PRINCIPIO EGOÍSTA DE la AUTOCONSERVACIÓN

§ 10. Presentación de la teoría hobbesiana

En la cumbre de la ética moderna, se encuentra Thomas Hobbes. Vivió entre 1588 y 1679. Su época es, pues, la de las guerras de religión inglesas y continentales, una época en la que la religión y el culto se hundieron en una turbia corriente de pasiones humanas, y Europa, efectivamente desunida, ofreció la imagen de la guerra de todos contra todos y de un dominio total de intereses egoístas so capa de ideales religiosos. Hobbes obtiene de su experiencia de vida y de mundo una visión pesimista de este. No quiere dejarse engañar, quiere confiar solamente en lo que ve. Ve que el egoísmo rige el mundo. El amor cristiano al prójimo es, para él, una mera frase vacía. Solamente en beneficio propio hacen los hombres el bien a otros. Renuncia a la moral. En el nombre de Dios y de la religión, se han perpetrado todas las atrocidades posibles. Dios no es un objeto de la experiencia. Renuncia a Dios y la religión. Es ateo.

Dio un *impulso enorme* a la ética por el modo en que *recondujo teóricamente al egoísmo los hechos inequívocos del comportamiento altruista de los hombres y las normas morales* reconocidas por todos como mandatos de la razón, y así diseñó el *primer intento de una filosofía moral utilitarista,* una moral diseñada sobre la base del mero *egoísmo*. En vez de filosofía moral, podemos incluso hablar de ética social. La base principal de la ética hobbesiana

es hedonista; sin embargo, comparado con el hedonismo común, tiene un nuevo carácter. Mientras que el hedonismo común o bien niega las obligaciones morales o bien, ahí donde aconseja la consideración por los demás, la benevolencia, la gratitud, etc., pasa por alto, sin embargo, [49] lo que es propiamente conforme al deber que es inherente al comportamiento social, la ética hobbesiana busca precisamente explicar como un deber racional este carácter de un deber dirigido al individuo. Cree poder deducir las exigencias morales del principio puramente egoísta o, dicho más claramente, las exigencias sociales de la razón en cuanto tales.

La ética de Hobbes reside en su famosa o tristemente famosa teoría del Estado; en una teoría del Estado basada en el simple principio de que, para Hobbes, los conceptos de lo éticamente justo e injusto se solapan con los de lo jurídicamente justo e injusto, dicho con precisión, coinciden en el Estado exigido por la razón. La teoría del Estado de Hobbes es una *construcción ideal*, y ahí da igual si y con qué limitaciones Hobbes pensó haber explicado en ella también el origen histórico del Estado. En todo caso, es cierto que, en el discurso sobre el devenir histórico del Estado, describió el *origen de la idea de Estado en la razón*, es decir, quiso mostrar los *motivos racionales* que deberían determinar al ser humano, si precisamente es racional, a socializar voluntariamente y, así, a someter su vida social a una forma legislativa que llamamos estatal. Solo que el Estado no debe naturalmente ser el Estado fáctico que se formó accidentalmente, sino que debe extraer su estructura legislativa exclusivamente de la razón. La teoría hobbesiana del Estado ofrece a los ciudadanos que ya viven en este una *clarificación ulterior de los motivos racionales* que se encuentran en la regulación estatal y que se realizan solo de manera incompleta en la forma histórica del Estado. Hobbes ofrece, así, normas para la crítica del Estado, y para el legislador, normas para el mejoramiento en el sentido

de la idea racional. Esto recuerda a Platón, pero el Estado *platónico* está lejísimos del hobbesiano.

Según Hobbes, el hombre es egoísta por naturaleza. El hecho fundamental es este, que el solo y único instinto originario del ser humano es el egoísta, el instinto de la autoconservación, de la autopromoción. En ello yace esta idea: nada distinto de la autopromoción puede ser fin último para el ser humano; al fin y al cabo, el ser humano busca el máximo placer (y eso coincide con la promoción de la conservación) y huye de lo que causa displacer. Este es, pues, el punto de partida de la conocida construcción. Esta reza así:

[50] En el *estado de naturaleza*, el hombre sigue sin restricciones el instinto de autoconservación; sin restricciones intenta procurarse el máximo placer y apropiarse de los bienes, y tiene, además, su derecho natural a ello. En esta condición, no existe ningún mandamiento que pudiera legítimamente impedirle una conducta sin restricciones. «Legítimo» significa aquí de parte de la razón. Así pues, aquí no se habla propiamente de derecho; falta el concepto contrario de ausencia de derecho. También podríamos decir aquí que, en el estado de naturaleza, hay una diferencia de razón práctica y sinrazón práctica, de lo prácticamente correcto e incorrecto, solo en la medida en que el ser humano puede también engañarse en la expectativa y en el cálculo del placer esperado o de la autopromoción y ser intelectivamente conducido al error. Sin embargo, *aquí no tienen lugar todavía los conceptos de derecho y ausencia de derecho, de lo obligatoriamente exigido y prohibido*.

¿Cómo se llega a estas distinciones? En el estado de naturaleza, vale el principio *homo homini lupus*. Siguiendo cada uno irrestrictamente sus apetitos, ahí donde los hombres conviven en un espacio y dependen, por así decir, de una y la misma reserva de bienes, los conflictos son inevitables; hay lucha, lucha de todos contra todos, asesinato, homicidio, guerra. Resulta un

estado muy insatisfactorio: el hombre vive en la escasez, en el miedo, en la intranquilidad. Ahora bien, la razón enseña a los hombres que un aspirar desenfrenado, una libertad ilimitada, no es adecuada para la satisfacción de sus necesidades y de sus verdaderos intereses; el hombre reconoce que la paz es la condición fundamental para una vida provechosa y que sin ella todos los demás bienes perderían su valor. La razón dice al hombre que la paz solo es posible si cada uno renuncia a la falta de límites de la actividad de su voluntad. Son necesarias *leyes* que limiten adecuadamente las esferas de lo que los individuos pueden disponer en el nivel práctico. Pero también tiene que existir un *poder* que dé eficacia a las leyes. Esto no se lograría con simples promesas de someterse a las leyes limitantes impuestas por la razón. El egoísmo de los individuos las infringiría a la primera ocasión. Tiene que existir una voluntad dominante, dotada de fuerza coercitiva, que dé vigor a las leyes.

Hobbes deduce así que, ante todo, los individuos tienen que renunciar completamente al ejercicio [51] propio y libre de su voluntad en favor de una voluntad general dominante. Habla de una sumisión contractual de todos a la única autoridad soberana de la voluntad omnipotente del Estado, que es la fuente de todas las restricciones legales y jurídicas, restricciones a la esfera de la voluntad que se transfieren al individuo como aquellas que le incumben. Un individuo, un príncipe, funciona mejor como representante de esta voluntad de Estado, en favor de la cual todo otro individuo, en el contrato estatal, debe, en primer lugar, renunciar completamente a su propia voluntad. Es, pues, mejor un solo egoísta a la cabeza que muchos egoístas.

Las diferencias entre derecho y ausencia de derecho, entre lo permitido y lo mandado, adquieren sentido solo con el establecimiento de las leyes del Estado, que son en cierto modo artículos de paz. Un deber, una obligación existen solo en el vínculo social, y a aquí pertenece todo aquello que es definido como

éticamente bueno y éticamente malo; de acuerdo con el razonamiento hobbesiano, lo ético coincide exactamente con lo legal. Expresamente afirma que el bien ético y el mal ético indican solo la concordancia o el contraste de nuestras acciones voluntarias con una determinada ley, por medio de la cual el bien y el mal son asociados a nuestra condición según la voluntad y el poder del legislador[1]. Con todo, debemos recordar, no obstante, que Hobbes habla del *Estado mandado por la razón*. Ciertamente, sus escritos *De Cive* (1642)[2] y *Leviatán* (1651)[3] siguen también las tendencias prácticopolíticas; ambos textos, mediante la deducción de la necesidad racional de un poder estatal, pretenden también reforzar la autoridad del ordenamiento estatal de hecho y, en especial, la del Estado absolutista. Pero debemos descartar lo que en sus escritos hay de tendencia política y atenernos a la idea de Estado que deduce de la razón. A este respecto, es de gran interés que, en esta *unilateralidad extrema,* se haya hecho el intento de derivar *en modo puro* la necesidad de un orden estatal y, con ello, de la fuente necesaria de [52] las obligaciones sociales*, de un principio egoísta y de la razón en la mera función de cálculo egoísta*. Estado significa aquí el universo de todas las normas sociales a las que todo ser humano debe necesariamente someterse, en la medida en que debe poder convivir racionalmente con todo aquel con el que comparte el espacio del actuar práctico. Examinado con precisión, *Estado* significa también una *consciente organización de la voluntad para la unidad de una voluntad general,* o sea, de las personas humanas singulares en una *personalidad de orden superior*, en la cual todo querer individual y actuar tiene la función consciente y habitual de cumplir un querer supraindividual. Sin embargo, cada uno sirve exclusivamente a su propio interés en el momento en que crea esta forma, en unión con los otros, con el fin de satisfacer los intereses de todos en el mejor modo posible. Además, falta todo lo que sería necesario para diseñar y articular un sis-

tema de esferas del derecho en tanto esferas de reglas universalmente exigidas y determinadas.

Quisiera aún subrayar que, según esta teoría, aquello que es conforme al deber propio del precepto legal se diferencia netamente de lo que es meramente conforme a la razón. Pues algo que es racionalmente práctico existe no solo en el Estado, sino también en el estado de naturaleza, o sea, en el cálculo racional del máximo placer individual. En el Estado, el que actúa se siente vinculado por la ley, se conforma a una voluntad estatal que manda y a su poder amenazante.

§ 11. Las repercusiones de la ética hobbesiana en Mandeville, Hartley y Bentham

Las repercusiones de la ética de Hobbes se muestran en la *tendencia* —imposible de extirpar de la ética inglesa de ahí en adelante y no cultivada en tal medida en ninguna otra literatura y ética como en la inglesa— *de fundar la moral en el principio del amor propio,* sea al desnudo como en Hobbes o como en el frívolo Mandeville y nuevamente en Bentham, sea con el disfraz psicologista como en el utilitarismo altruista desde Hartley.

Aquí, ejerce siempre una especial fascinación *el pensamiento de la armonía entre el bienestar general y el interés propio de los individuos , correctamente entendido,* y el [53] pensamiento, conectado con el anterior, de que las virtudes morales tienen la fuente de su valor en la promoción del bienestar general, que comprende él mismo el bien de los individuos, sobre el cual de alguna forma debería estar fundado. Esta forma de pensar proviene de manera manifiesta de la teoría hobbesiana del Estado. Ya ella muestra, a su manera, cómo el bien de cada uno de los hombres está entrelazado con el de los otros hombres, que compiten con él en egoísmo y cómo, finalmente, si la guerra de todos contra todos debe ser evitada, cada uno puede obtener su máximo bien solamente poniéndose como meta el máximo

bien de la totalidad. Ciertamente, este pensamiento pierde el firme marco del razonamiento hobbesiano y es tratado como un hecho psicológico de la vida social.

Es interesante la reacción cínica o irónica contra esta difundida interpretación en *La fábula de las abejas* (1705) de Mandeville[4], en la que se intenta mostrar detalladamente, y de un modo muy impresionante, que una amplia difusión de las virtudes morales elogiadas, las virtudes de la renuncia altruista de sí, del amor al prójimo, debería hacer completamente imposible un bienestar general y anular el progreso de la humanidad. Obviamente, este ataque descarado a la virtud provocó reacciones violentas que no llevaron, sin embargo, al abandono del utilitarismo. Al contrario, este adquirió una nueva fuerza y, hasta tiempos recientes, ejerció una fascinación enorme, especialmente desde que adoptó, por así decir, la forma clásica de una moral psicologista, de una moral inspirada en el empirismo *lockeano*.

Al respecto, la obra de Hartley *On Man* (1749)[5] hizo época en la medida en que logró mostrar, de una manera aparentemente convincente, que la virtud del amor altruista al prójimo se había de explicar según leyes psicológicas en tanto productos evolutivos necesarios procedentes de la naturaleza humana originaria y puramente egoísta; que, por lo tanto, según leyes psicológicas, en el hombre orientado de manera egoísta, [54] que vive en una relación social, debían surgir necesariamente los principios morales del puro altruismo. De Hartley proviene la línea del *utilitarismo altruista* que, por mediación de James Mill, se transmite a su hijo John Stuart Mill y que, en el siglo XIX, tuvo muchos partidarios.

Pero, de otro lado, también el desnudo *utilitarismo egoísta* encontró siempre nuevos representantes, como en la Ilustración francesa del siglo XVIII (menciono aquí a Helvétius); y, en Inglaterra, está Bentham, conocido jurista y filósofo del derecho de

finales del siglo XVIII, cuya obra principal se publicó a partir de 1789[6]. Quiero decir todavía algunas palabras sobre él, porque su extraordinaria influencia muestra la fuerza de los motivos utilitaristas.

Escribe Mill: «Bentham encontró la filosofía del derecho como un caos y la dejó como una ciencia»[7]. De hecho, Bentham intentó fundamentar sobre la base del utilitarismo egoísta, que, en principio, no ponía en discusión, una doctrina filosófica del derecho desarrollada hasta los más mínimos detalles. Define la ética como el arte de guiar el comportamiento humano a lo útil, o sea, a la producción de la máxima felicidad. El único bien en sí para todos y cada uno es el propio placer y la liberación del dolor; de modo correspondiente, se define el mal en sí. En términos generales, Bentham afirma que las palabras bien y mal, así como virtud y vicio, tienen sentido solo en relación con los propios sentimientos de placer y de dolor. Por lo tanto, un *actuar* verdaderamente *desinteresado es impensable,* absurdo.

Para Bentham, la ética se convierte en una «aritmética moral», una doctrina de la estimación correcta del valor de [55] los deleites y de los dolores, y del cálculo correcto de la suma máxima del excedente de placer alcanzable. El vicio se configura como un error en esta estimación y este cálculo; es una falsa aritmética moral. Bentham no hace ningún uso del razonamiento ni de la teoría del contrato de Hobbes, de manera que, pese a todos los elogios que recibió y a la impresión que el principio de maximización suscitó, en la ética de Bentham no hay ningún progreso, sino que en ella solo asistimos a una revisión del hedonismo puro. Además, erige como un axioma el principio de la maximización, el principio de la mayor felicidad posible del mayor número posible, sin fundamentarlo, puesto que tendría que ser deducido del interés propio. La impresión que causó Bentham se debe a que hizo el gran intento de provocar una gran reforma de la jurisprudencia sobre el funda-

mento de principios racionalmente comprensibles y de una doctrina detallada de bienes, racionalmente fundada. De esa manera, quería crear la posibilidad de someter a una crítica racional las leyes e instituciones estatales históricamente tradicionales y transformar el arte legislativo en una ciencia rigurosa, fundada en la naturaleza humana. Se necesitaba fijar la meta superior, se necesitaba fijarla continuamente y buscar el camino hacia ella. Pero, ciertamente, la pregunta es si una ética ficticia como la hedonista es el fundamento justo para ello. Bentham tuvo un efecto extraordinario en la ética inglesa.

§ 12. Valoración crítica de la ética y teoría del Estado de Hobbes como el primer ensayo, aún unilateral, de la construcción de una socialidad racional

Dirijámonos ahora a la crítica.

Por lo que respecta a la ética y la teoría del Estado de Hobbes, las he tratado, como habrán notado, con cierto afecto e *implicite* ya he insinuado su peculiar valor. Las he tratado como un patólogo trata un caso clínico extremadamente instructivo; solo que este tiene a la vista una configuración natural cuya explicación, basada en condiciones anormales de crecimiento y de vida, tiene, para él, el valor de un experimento que, en cierto modo, [56] le ha mostrado la naturaleza, mientras que la teoría hobbesiana representa una configuración artificial de un pensamiento teórico que, incluso si rechazamos la teoría, puede asumir para nosotros el valor de un significativo experimento teórico.

En esta teoría, podemos ver qué idea de Estado exigiría la razón práctica si el ser humano fuese de hecho un ser simplemente egoísta. ¿No se podría considerar de manera semejante y *a priori* qué formaciones sociales, qué idea de Estado exige la razón práctica si basáramos la investigación sobre la esencia plena del ser humano en su complejidad, en pura universali-

dad? Incluso si tomamos la construcción unilateral de Hobbes, ¿no conservaría un valor aun después de conocer su unilateralidad? Si en realidad, y con bastante frecuencia, el hombre es egoísta, pero además está determinado por motivos extraegoístas, entonces la construcción hobbesiana es falsa como teoría, pero quizás tiene un valor parecido al de las construcciones similares que el geómetra hace en forma hipotética para aclarar la estructura interna de las necesidades geométricas. Como se sabe, toda la geometría euclidiana se basa en un pequeño número de axiomas; la infinidad de teoremas con sus demostraciones y teorías no es más que mera consecuencia deductiva. Ahora, para poner de relieve el significado de los diferentes axiomas para el género entero de la geometría euclidiana, el geómetra hace planteamientos hipotéticos de esta clase: ¿cómo sería esta geometría, cómo se alteraría su sistema proposicional si no valiera, por ejemplo, el axioma de las paralelas y así, en general, este o aquel axioma, si en su lugar se introdujera un axioma modificado? ¿Qué sistemas proposicionales, qué teorías conexas seguirían existiendo, cuáles se alterarían y cómo lo harían?

En este sentido, pienso que la teoría hobbesiana, aun cuando es refutada como falsa, vale decir, mediante la prueba de la falsedad del principio del egoísmo puro del hombre, no es descartada como carente de valor. La teoría, más bien, puede ser apreciada solo más tarde, después de su transformación en un planteamiento hipotético. Esta recibe, entonces, la tarea de revelarnos de manera unilateral, por así decir, la estructura ideal del organismo racional social llamado Estado. Se tendría, por lo tanto, una suerte de caricatura científica, una construcción racional puramente hipotética [57], vale decir, una comunidad humana que es concebida como una comunidad idealmente perfecta, bajo el presupuesto de que solo el principio egoísta rige y da un sentido racional a la idea de perfección. Al mismo

tiempo, se tendría un *primer intento de construir* en general, sobre las bases más rudimentarias al inicio, la idea de *una comunidad* social como pura idea de la razón. Quizá un propósito tal no carece completamente de significado, sobre todo si pensamos cómo también toda la matemática elabora ideas solo constructivamente, ideas que posteriormente se revelan sumamente fructíferas como normas para una valoración exacta de la *empiria* (la cual es captada con ideas solo por aproximación). Así, ya esta construcción unilateral de una socialidad fundada exclusivamente de manera egoísta, llamada a una consideración crítica de la vida social empírica de la humanidad, podría servir para hacer comprensible esa misma vida social según ciertas estructuras que ahora aparecen de manera más nítida.

El empirista Hobbes, sin que él mismo se dé cuenta, actúa aquí como un idealista. *Construye ideas puras, supraempíricas*. No considera en absoluto al hombre real, sino la idea de un hombre, que es pensado en modo puro como un yo que actúa en general, en el cual operarían solo motivos egoístas y todos los motivos altruistas estarían como muertos. Piensa, pues, en una multiplicidad cualquiera de tales sujetos, concebidos de manera puramente ideal, unidos en un campo de acción, y extrae luego las consecuencias ideales. No debe surgir aquí el siguiente problema universal: un yo personal en general, sea este un yo humano en esta Tierra, en este mundo fáctico, o bien un yo cualquiera imaginable, por consiguiente, un yo pensado en una pureza ideal, ¿estaría en relación con otros yoes? Habría que considerar qué exigencias racionales y, eventualmente, qué formas sociales tendrían necesariamente que surgir si lo pensamos dotado de todas aquellas motivaciones que están trazadas de antemano como posibilidades en la idea de un yo. ¿No debería ser este un problema importantísimo y constituir el tema de una entera ciencia posible?

[58] *§ 13. La idea de una mathesis formal de la socialidad a partir de Hobbes*

En la última lección, nos habíamos quedado en la crítica a la teoría hobbesiana del Estado que, según su sentido, se puede igualmente llamar una ética o, al menos, una teoría del origen esencial de las normas éticas en la razón. Hemos intentado realizar un tipo de crítica particular que consiste en quitar la vestimenta empirista a la teoría hobbesiana y superar al fin el principio conductor que la limita, según el cual en el ser humano hay exclusivamente un egoísmo imperante, y con ello intentamos poner de relieve una forma pura *a priori* de la teoría. En realidad, esta es *una teoría a priori en un disfraz empírico*. Para lo esencial de esta teoría del Estado, entonces, es por entero irrelevante que en ella tengamos que ver con hombres empíricos, organismos de la especie zoológica *homo,* cuyas propiedades solo la experiencia científica nos puede enseñar. El ser humano *como idea,* como idea de un sujeto personal en general, puede ser aprehendido en pureza y universalidad *a priori* sin sufrir cambios esenciales. Tenemos, luego, una teoría pura del Estado, pura en el mismo sentido que la geometría, la cual, con el título de figura, recta, plano, etc., «idealiza» las formas empíricas, llamadas de un modo análogo, de los cuerpos naturales, o también en el mismo modo en el que la mecánica puramente matemática idealiza los puntos materiales como centros de fuerza y como fuerzas mismas. En Hobbes, la idealización no es, ciertamente, consciente, no se cumple con claridad metodólogica. Su teoría del Estado se asemeja en esto a la matemática anterior a Platón.

En la teoría tomada de modo puro, los seres humanos son, dije, sujetos personales en general y, más precisamente, en pura universalidad, son pensados en modo tal que serían movidos exclusivamente por motivos egoístas; pero, por otro lado, también deben ser pensados *idealiter* como sujetos racionales en el

nivel práctico que, en consecuencia, están dispuestos a configurar su vida como la más racional desde el punto de vista práctico, o sea, la más feliz que sea posible de manera egoísta. *En un modo puramente racional*, ahora se considera qué forma debería necesariamente tener la vida tal de un sujeto tal, exactamente así como, por ejemplo, en la mecánica matemática se considera qué leyes del movimiento deberían valer para n puntos materiales en el espacio si [59] exclusivamente ejercen unos sobre otros fuerzas gravitacionales. *Por tanto, Hobbes diseña, en una vestimenta empírica, por así decir, una matemática de la socialidad, y precisamente de una socialidad de egoístas puros*.

Si se ha entendido eso, entonces enseguida surge esta pregunta más general: ¿no se puede diseñar, precisamente en esa actitud *a priori*, una matemática universal de la socialidad que tenga de igual manera en cuenta todos los géneros fundamentales de motivos prácticos, trazados de antemano en la idea pura de un sujeto social? Entonces, el problema sería el siguiente: ¿cómo es posible realizar sistemáticamente y con rigurosa precisión una matemática tal? Pero antes aún, ¿cómo es posible aprehender el concepto de hombre, que, en primer lugar, es un concepto empírico, con la forma de una idea pura científicamente más rigurosa, y cómo puede, entonces, el contenido esencial de esta idea estructurarse en sus componentes esenciales? ¿No pertenece a tal idea pura de hombre el poder funcionar como agente en relación comunicativa con sus semejantes? ¿Qué tipos fundamentales de motivos prácticos son posibles *a priori*? ¿Qué resulta si tales sujetos-yo prácticos son concebibles y concebidos como seres racionales, qué normas racionales de su actuar surgen, qué formas necesarias de su vida comunitaria son posibles, etcétera?

En el caso de que se consiguiera configurar de manera efectivamente científica tal matemática de la socialidad, esta sería, entonces, para la vida social de la humanidad y para todas sus

expresiones empíricas en tiempos y estados diferentes, exactamente como la matemática pura del tiempo, del espacio, de la materia y de la fuerza es para la naturaleza empírica, y sus leyes serían tal como las geométricas y mecánicas lo son para las leyes naturales. Y aquí como allá, la matemática sería el instrumento que hace posible una ciencia empírica exacta, una ciencia natural exacta, una ciencia social exacta.

No he dicho nada sobre el hecho de que una tal *mathesis* formal de la socialidad no se haya intentado nunca, incluso aquí aún no se debe juzgar sobre su viabilidad. Pero seguramente se trata de un problema enorme que debe ser pensado hasta el fondo y cuyos límites de legitimidad tienen que ser definidos, y que luego debe ser llevado a cumplimiento dentro de estos límites. Es seguro, pues, que Hobbes, guiado por el modelo de la matemática, ha elaborado en su teoría del Estado un esbozo rudimentario de este tipo y que con ello ha descubierto el problema, si bien hasta ahora este nunca había sido [60] advertido, y Hobbes mismo propiamente no se dio cuenta, ya que él, empirista, enemigo del platonismo, no era el hombre indicado para separar con conciencia metodológica idea y *empiria*, y luego enlazarlas sintéticamente.

Espero haberles ofrecido ya la actitud correcta que hay que adoptar para captar este importante contenido de la teoría hobbesiana por medio de los énfasis de mi presentación y sobre todo por el apartamiento de todas las tendenciosas derivaciones políticas e histórico-antropológicas de la presentación que Hobbes hace de sí, la cual es de lo más criticada. Naturalmente, es fácil ridiculizar a Hobbes y decir: ¿qué clase de ingenuidad es aquella según la cual los hombres deban estar reunidos para firmar un contrato estatal con el fin de liberarse de los sufrimientos del *bellum*, etc.? ¿Quién puede leer, en nuestro tiempo históricamente iluminado, esta teoría sin sonreír? No obstante, me parece que es una ingenuidad aún mayor seguir fijándose

únicamente en este vestido exterior de la teoría hobbesiana e ignorar su sentido interno, el cual está ahí en tanto que Hobbes, en su concepción antropológica paralela, pueda también haber pensado efectivamente de manera no histórica. Me atrevería a indicar que incluso la idea de contrato, que en la teoría hobbesiana del Estado ha causado tanto escándalo, tiene un importante contenido *a priori*; pero no quisiera detenerme más tiempo en este argumento.

Capítulo 4

DISCUSIÓN CRÍTICA CON LA ÉTICA HEDONISTA: EL HEDONISMO COMO ESCEPTICISMO ÉTICO

§ 14. La relación del egoísmo con el hedonismo. El desvelamiento metodológicamente necesario del contenido fundamental a priori de toda argumentación ética de principio

[61] Ahora es importante para nosotros adoptar una posición crítica con respecto al fundamento positivo de la teoría hobbesiana y del hedonismo en general. Así, en Hobbes se trata de la tesis a la que se remiten todas sus construcciones: el hombre tendría en todo su aspirar a una única meta posible, la autoconservación. Es —este es el *factum* fundamental— un egoísta y todo hablar del amor desinteresado al prójimo es un engaño.

Si prescindimos de lo específico del egoísmo, entonces el *factum* fundamental es idéntico al de la ética hedonista. El *concepto* específico de *egoísmo* —ya lo indiqué una vez de pasada— incluye un sentido que prohíbe hablar de egoísmo cuando por principio se niega al ser humano todo motivo altruista, todo motivo del amor desinteresado al prójimo. Bien visto, una ética del egoísmo fundamental es un contrasentido si dejamos a la palabra su sentido literal. Esto se ha de aclarar fácilmente: la palabra egoísta tiene un tinte despectivo. Su origen reside en el hecho de que atribuimos a los seres humanos tanto motivos del amor propio como motivos de un amor puro al prójimo, entendidos como posibilidades igualmente disponibles; además, en los casos de competencia entre ambos motivos, concedemos a

los motivos del amor al prójimo el rango de superiores, de aquellos que se han de preferir de manera absoluta. Designamos y estimamos como egoísta a aquel que, a pesar de este deber absoluto, se deja determinar prácticamente (e incluso habitualmente) por el amor propio. Ahora bien, una vez que se ha establecido que la [62] naturaleza humana carece por completo de motivos altruistas, el amor desinteresado al prójimo sería entonces para los seres humanos una expresión privada de un sentido comprensible. Naturalmente, luego se suprimirían los deberes correspondientes y, por lo tanto, tampoco tendría ya sentido valorar de manera despectiva con el título de egoísmo el actuar exclusivamente egoísta por la violación de estos deberes; esto significa que el término egoísmo perdería el sentido que suele tener en el lenguaje. Una disciplina que supone que el hombre por principio y según su naturaleza es egoísta no debería implicar, ni siquiera en la forma de una insinuación, una estimación del hombre despreciable y pesimista. Ya eso es un contrasentido. Sin embargo, si mantenemos la tesis fundamental de este contrasentido, esta será idéntica a la del hedonismo: para el hombre, no hay ninguna otra meta final posible que el placer propio.

Todavía no hemos criticado exactamente esta tesis ni los argumentos válidos para ella, pues nuestra anterior crítica al hedonismo antiguo se contentó con mostrar su error fundamental, que en general le es propio en tanto empirismo ético y que se ha de mostrar en él de manera particularmente fácil en tanto la forma de empirismo más primitiva de todas. De manera general, se demostró la irrelevancia de las cuestiones de hecho para las cuestiones del deber absoluto. Según ello, la crítica ulterior no puede estar dirigida a verificar la legitimidad de los hechos empíricos a los que recurren las tesis y los argumentos hedonistas, por consiguiente, a constatar, por ejemplo, apelando a la psicología y antropología más avanzadas hasta entonces,

cómo habría de delimitarse el verdadero papel psicológico del aspirar orientado hedónicamente en la vida humana, si, de hecho, no hay en el hombre un amor al prójimo verdaderamente desinteresado, etcétera.

Prevemos ya que la siguiente *regla* vale no solo con relación a una crítica de la ética hedonista, sino para una crítica de cualquier ética de la índole que sea: ahí donde son consideradas *posiciones de principio de una ética*, dondequiera que se reflexione sobre el contenido legítimo de sus conceptos fundamentales, sobre la verdad de sus normas principales y de las teorías fundadas en ellas, *todas las cuestiones de hecho tienen que ser desconectadas*, toda toma de posición empírica tiene que ponerse fuera de acción. Solo con la utilización de los principios para la normación de los hombres y de las relaciones humanas empíricamente ya dadas, especialmente, pues, con la utilización [63] de los principios para los fines de una tecnología ética útil al hombre, los hechos empíricos entran en el ámbito de consideración. Solo entonces pueden y deben ser considerados. Desde luego, si vemos la literatura ética del milenio, encontramos de manera muy preponderante que siguen sin ser separados lo empírico y lo normativo por principio, y que solo en la moral racional (como también en Kant) surge, aunque no con mucha fortuna, la aspiración a liberar los planteamientos de principio de los contenidos fácticos y de las aserciones empíricas. Así, tradicionalmente también la mayoría de fundamentaciones de principio de la ética, aquellas que preceden a las instrucciones prácticas de los hombres para el actuar ético, se dan como empíricamente fundadas.

Ahora bien, para nosotros, es un *asunto de suma importancia convencernos efectivamente mediante un análisis crítico de que toda tesis y argumentación de principio tiene su contenido fundamental a priori*, que respectivamente se ha de separar mediante una purificación crítica; y lo tiene indiferentemente de si es verdadera o

falsa. Pues incluso también una tesis falsa, que pretende, justamente en cuanto tesis de principio, valer por razones *a priori*, puede también presentarse con una vestimenta empírica y ella misma darse en tanto empírica: quiere dominarnos racionalmente y, esta *razón*, como nos convenceremos, es en todas partes pura, es un *título para principios a priori*. Al mismo tiempo, con eso se caracteriza el objetivo principal de nuestras actuales investigaciones críticas: mediante nuestra crítica, y no solo en lo que se refiere al hedonismo, sino en general, paso a paso, queremos llegar a la intelección según la cual la ética filosófica, que tenemos que anteponer a las éticas tecnológicas y empíricas, puede tener su sentido peculiar y su función singular solo como *ética «pura»*, como *ciencia a priori de la razón práctica y de sus correlatos*; queremos llegar a la intelección de que, no obstante, y según nuestra introducción, frente a una lógica empírico-tecnológica, frente una disciplina técnica del conocer humano, se ha de poner una lógica pura como ciencia *a priori* del pensar y de lo pensado como tales, del conocer y de lo conocido como tales, de las proposiciones verdaderas y de los objetos realmente existentes como tales. Ciencias a priori : todas las ciencias matemáticas muestran lo que eso significa. Ellas no hablan de hechos [64] de la existencia, sino de ideas y posibilidades ideales, enuncian leyes ideales, leyes de esencia, que prescriben a toda la realidad posible las normas de su posibilidad, normas cuya infracción implica un contrasentido.

¿Cómo, pues, se ha de llevar a cabo aquella purificación crítica de lo empírico que debe despejarnos el camino a lo ético puro y hacerlo visible en tanto ámbito peculiar de aquella «ética pura»? He sostenido que las proposiciones éticas, las argumentaciones éticas se dan por lo general como afirmaciones sobre *facta* de la particular naturaleza humana mientras que estas, sin embargo, hacen su propuesta sobre el *deber* práctico, sobre el *derecho* y sobre la *obligación*, y sobre su *fuerza universalmente*

vinculante y quieren, argumentando, hacer comprensible el motivo de un vínculo tal. En el sentido de estos conceptos reside un sentido *a priori* que se oculta en una vestimenta empírica, por lo que están muy fácilmente sujetos a confusiones y a interpretaciones empíricas erróneas.

En el anterior análisis crítico de la teoría hobbesiana del Estado tenemos ya un modelo para la metodología de la crítica que ahora se vuelve necesaria. Hemos mostrado con facilidad cómo sus argumentaciones hablan del hombre, pero lo que emplean del hombre es la simple idea de un sujeto-yo personal en general, que no tiene, sin embargo, nada que ver con la especie histórico-natural *homo*, fijada en aspecto físico y psicológico. Si una teoría tal vale en general, entonces vale no solo para los hombres fácticos, sino para todo yo personal concebible en general.

Ahora, mostremos de la misma manera el contenido de sentido *a priori* de la ética hedonista. Hecho eso, podemos refutarla por principio, esto es, mostrar su falsedad *a priori*, su contrasentido.

§ 15. La tesis hedonista fundamental y su examen crítico. La diferencia entre el placer del logro y el placer en aquello a lo que se aspira, entre el sentir que da valor y el valor mismo

Empecemos con la antiquísima tesis fundamental que se ofrece como un principio empírico universal: todos los hombres tienden por naturaleza al placer y huyen del displacer. Por naturaleza, no pueden hacer de otro modo, [65] no pueden anhelar otra cosa que no sea el placer. Sin embargo, mirado de más cerca, el sentido de esta aseveración se extiende más allá de la realidad humana y, por más que el hedonista quede bloqueado en lo empírico, su idea auténtica no está, sin embargo, atada

a lo empírico ni lógicamente motivada por la convicción del *factum*.

Aclarémonos la situación con ejemplos paralelos de otras esferas. Decimos: ningún hombre puede, al mismo tiempo, estar completamente seguro de que A es y (en la misma conciencia) completamente seguro de que A no es. Ningún hombre puede inteligir que 2 × 2 = 4 y, a la vez, en una con ello, tener por posible que 2 × 2 no sea 4. «¡Ningún hombre!». ¿Pero contribuye este hecho coafirmado, esta referencia al ser fácticamente psíquico de esta Tierra, a lo esencial de la opinión? Todos concederán que ello no depende de que un sujeto tenga dos ojos y la nariz en el medio, de que el hombre tenga incontables particularidades somáticas, de las que trata la anatomía. El hombre solo entra en consideración en tanto sujeto juzgante en general y todo lo empírico es un añadido irrelevante que nada aporta; también es así en la tesis hedonista. Su significado es que ningún hombre, es decir, ningún sujeto que en general aspira a algo, puede, en tanto tal, aspirar como fin último a otra cosa que no sea el placer. El argumento hedonista principal muestra que efectivamente eso es lo que significa y que carecería de sentido pretender constatarlo en la experiencia antropológica. Pues el hedonismo apunta manifiestamente a probar que un aspirar dirigido a algo diferente del placer sería sencillamente impensable, sería un contrasentido del mismo tipo o de un tipo análogo a 2 × 2 = 5.

Convenzámonos de ello presentando el argumento. Consideremos cualquier aspirar humano, un querer cuya meta, sea cual sea, alcanza lo que se consuma en el logro. Lo que encontramos al final es, naturalmente, el placer. Se dice: el que aspira está satisfecho. Lo mismo significa: se halla en el estado de placer. Así, el hedonismo dice que es visible que, sea lo que sea a lo que los hombres aspiren, al final, sin embargo, están orientados al placer. El placer es el único fin último pensable. ¿No es

claro que, en esta argumentación, todo lo empírico es completamente extraesencial, así como las bolitas y piedrecitas con las que se cuenta intuitivamente son extraesenciales para la validez del monto calculado? Luego, podemos incorporar en la [66] argumentación hombres de esta Tierra o ángeles o sujetos ficticios de voluntad. La argumentación conserva su sentido y su fuerza, *nota bene*, si en general tiene fuerza; y si es falsa, es precisamente falsa *a priori*.

Esa es, en efecto, la argumentación, y ya Aristóteles, quien tan bien se enfrentó a Eudoxo en la *Ética a Nicómaco*, reconoció el error. Podemos fácilmente volver a plantear toda su contraargumentación en la esfera de lo *a priori* puro. Si pensamos en un querer dirigido conscientemente a un fin, que se explica en un actuar eficaz, es impensable, pues, que, en el momento del logro, falte el placer de la realización. Sea que, como sujeto agente, aceptemos hombres, ángeles o centauros, sujetos reales o fingidos, es impensable un logro que se realice sin el placer del logro. Pero ¿significa esto que *tal placer, que está al final de todo aspirar eficaz, es el telos en el sentido del fin mismo al que se aspira*?

El evidente error, el contrasentido *a priori* resalta nítidamente si tomamos los casos en los que la meta es, sin lugar a dudas, un placer. Quien aspira, por ejemplo, escuchando música, al placer y con su acción logra gozar manifiestamente tiene un *placer doble*: en primer lugar, el *placer del logro*, el placer de «¡ya lo conseguí!»; y en segundo lugar, la *alegría por la música misma en cuestión*. El primer placer falta cuando la música bella nos cae de manera inesperada e involuntaria; así la distinción es completamente clara. En efecto, el placer del logro es un *ἐπιγέννημα*, un incremento manifiestamente necesario *a priori*. Dado que se ha de comprender *a priori* que, también si el *placer* es la meta última del aspirar, se ha de distinguir entre este placer y el placer del logro, entonces la apelación a este último pla-

cer como argumento de que solo se puede aspirar como meta última al placer es *a priori* un contrasentido.

Después de estas reflexiones, se les podría ocurrir el siguiente pensamiento que efectivamente es obvio: ciertamente, se ha de diferenciar entre el *placer en lograr* una cosa que trae placer y el *placer en esta cosa misma*. Pero el argumento se debe configurar precisamente de otro modo. Se debe basar en que quien aspira *considera necesariamente la meta de su aspirar como algo que trae placer*; así, siempre y necesariamente aspira al placer.

En efecto, este pensamiento, que no se distingue del anterior, desempeña un papel en el argumento hedonista. Para exponerlo con mayor precisión, tenemos [67] entonces el siguiente *nuevo argumento*: el hombre solo puede desear, apetecer, querer lo que echa de menos. Pero lo que echa de menos es solo aquello que se representa como positivamente valioso. Sin embargo, eso quiere decir que se lo ha representado como algo digno de ser amado, pero solamente representado, no está efectivamente ahí en su cualidad de amable, no es efectivamente disfrutado en el placer, en la alegría, y exactamente por eso lo desea. Por consiguiente, *cada uno tiende necesariamente a lo que para él vale como algo que proporciona placer*; solamente aspira al placer y no es posible aspirar de otro modo. El hedonista podría aquí decir que de ninguna manera confunde este placer aspirado con el placer de la realización. Cuando anhelamos la música, entonces el placer esperado en el gozo futuro de la música al que ahí se aspira no es, empero, el placer que se debe manifestar en el cumplimiento del aspirar mismo: lo último es el placer de la realización del primer placer.

En su núcleo esencial, también este argumento es manifiestamente *a priori*. Pues para todos es claro que, quienquiera que sea el que aspire, un hombre, un centauro o algún sujeto imaginable, en la esencia del aspirar en tanto tal está puramente presupuesto el echar de menos aquello a lo que se aspira. Mani-

fiestamente, lo mismo vale para cada paso ulterior de la argumentación; aunque se refiera a los hombres empíricos, para esta argumentación, lo empírico es totalmente irrelevante. Esta quiere hacer esencialmente evidente —este es su sentido propio— que nadie puede aspirar a otra cosa que no sea el placer, tampoco el hombre en cuanto sujeto en general.

Ahora bien, nuevamente se plantea la pregunta de si este argumento es efectivamente eficaz o si no es más bien absurdo. Reflexionemos.

Lo que se echa de menos, lo que nos reclama en el desear y en el querer, es representado como algo amable, algo valioso, como algo que, si fuese alcanzado en el actuar, entonces nos estaría efectivamente dado en su valor, en su atractivo. Por ejemplo, echamos de menos el cigarro habitual, nos apetece y, al fin, lo conseguimos en el aspirar que se realiza. Lo tenemos y corresponde a nuestra expectativa, de modo que no solo es experimentado en tanto realidad efectiva que está ahí, sino que también lo experimentamos en su valor presupuesto. Su atractivo es experimentado a una con su realidad efectiva. Mientras aún no lo teníamos y no lo habíamos encendido, mientras meramente tendíamos hacia él y aún nos esforzábamos con nuestra acción por conseguirlo, era meramente «representado» en su carácter de atractivo. Ahí yace explícito [68] precisamente el sentido: pensamos que si el cigarro fuese para nosotros realidad efectiva de experiencia actual, entonces también sería actualmente experimentado, según su existencia, con su valor en su atractivo.

Asimismo con todos los bienes, también los espirituales. Respecto de una afirmación <,por ejemplo,> echamos de menos su fundamentación. Naturalmente, cuando nos afanamos por ella, la tenemos en mente como algo de valor, como algo atrayente. Con una fundamentación exitosa, este mero tener en mente se convierte en un tener efectivo. Eso significa que el

curso demostrativo querido no solo ha devenido realidad efectiva en tanto tal, sino que también es actualmente dado, siempre que el logro corresponda a nuestra expectativa, en su valor presupuesto, su atractivo. Es claro que aquí se trata de conexiones *a priori*, conexiones de necesidad esencial, y que lo que aprehendemos en un ejemplo debe valer exactamente de la misma manera para cualquier ejemplo imaginable de un desear, un aspirar que actúa con relación a los cumplimientos correspondientes.

Necesariamente, entonces, la idea de un cumplimiento correspondiente pertenece no solo a todo aspirar en tanto intención *a priori*, sino que también pertenece a la conciencia de cumplimiento, cuando, de manera correspondiente a la intención, puede actuar una *conciencia doble*: una conciencia *de la realidad del ser* y, construida sobre ella, una conciencia *de la realidad del valor*. Pero a esta última conciencia podemos designarla de todas maneras como un tener-placer en la realidad aspirada; pero podemos también llamar al valor algo atractivo. ¿Pero no es claro que el carácter de atractivo en tanto tal solo puede ser actualmente dado en un amar que es efectivamente consciente de lo amado en tanto tal? Mas el amar es un tener-placer en lo amado.

Después de esos análisis más precisos, regresemos al argumento hedonista. Este concluye lo siguiente: dado que el sentimiento de placer del valorar pertenece necesariamente a la meta de la aspiración, este sería siempre aquello a lo que se aspira. Pero ¿no es ahora claro que el argumento es absolutamente falso y que incluso confunde el valorar con el valor, el amar con aquello que atrae, el tener-placer en algo con algo placentero?

El *placer* es un estado respectivo o acto del sujeto que siente. Mas el valor es propio del *objeto*. En el comportamiento que siente, es consciente como momento de una cosa de la que se dice que tiene valor. Ella tiene, pues, el valor. Pero soy yo, el yo

que al valorar lo siente y que lo tiene dado en el sentir, quien tiene precisamente el sentir. *El sentir* [69] *es subjetivo, el valor es objetivo*. Mas ahora se podría opinar —y con seguridad respondería aquí esto tanto el hedonista como el empirista— que el valor de la cosa solo significa esta relación con un sentir; significa que yo y, eventualmente, también otro encontramos placer en ella.

Pero es claro cuán erróneo es esto cuando consideramos nuestro ejemplo: hay valores que son tan pasajeros como el valorar mismo. Los cigarros se queman y, en el fumar yo disfruto, experimento el valor, el cual se agota y desaparece en el fumar. Aquí tienen su lugar todos los *valores reales*. El concierto es un valor real. Se agota mientras también lo hace su disfrute; es distinto de los *valores ideales*. La sonata, la sinfonía que se presenta en el concierto es la misma tantas veces y en tantos conciertos como se presente. El valor de la sonata no es el valor de la presentación del concierto de la sonata. Asimismo, en la esfera lógica, una demostración es la misma demostración tantas veces como sea realizada e independientemente de quien la realice. A esta idealidad sigue también la del valor de tales objetos lógico-ideales. Así, en el reino de las demostraciones geométricas, la elegancia de una demostración es una ventaja que tiene en tanto objeto ideal. Y si es una demostración falsa, entonces el desvalor que lo falso tiene para mí y para cualquiera es un desvalor que se adhiere al objeto ideal «demostración falsa». Y mediante ello, cada realizar de la demostración real y posible de este contenido ideal es, en primer lugar, algo que tiene un desvalor. Entonces, para los valores ideales es especialmente claro aquí que hay una diferencia esencial entre el *sentir valorante del valor* y el *valor mismo*; aquí el valorar es algo que temporalmente viene y va, pero el valor, en tanto *valor de una esencialidad eterna, es decir, supratemporal, es incluso algo eterno*. Esta diferencia que aquí aparece especialmente eficaz se encuentra en todas partes.

Nunca el valorar y el valor son una y la misma cosa ni el modo en el cual alguien siente algo expresa adecuadamente el valor.

Nuestro rechazo tiene un estilo semejante al rechazo de los argumentos originales anteriores. Allí se trataba del fenómeno del placer de la realización, que está necesariamente al final; ahora se trata del fenómeno del sentir que aprehende el valor, el cual nuevamente está necesariamente al final, pero por eso aún no es meta. Por lo demás, ahora la separación entre [70] valorar y valor muestra que, también en el placer en el logro que realizar, hay que distinguir el valor mismo del sentir mediante el cual este deviene consciente. El valor del ser-alcanzado no es el valor al que se aspira y el sentimiento agradable del «está logrado» no es el sentir en el cual el valor de la meta es dado.

§ 16. La confusión de la diferencia entre valorar y valor en el hedonismo. La necesidad del análisis fenomenológico de la conciencia desiderativa y valorativa para una ética filosófica

Regresemos a la conclusión de la última lección. El segundo argumento del hedonismo, ya en conformidad con su contenido *a priori*, había captado lo siguiente: si consideramos cualquier aspirar, este es inconcebible sin aquello a lo que aspira, lo que es consciente en él como lo echado de menos; pero lo echado de menos no es simplemente representado como una cosa, sino también representado como atractivo, como valioso. Esto implica que es consciente como algo que, si fuese realizado, daría un placer efectivo y no solo se mostraría como objeto existente, sino también como algo realmente atractivo. Con otras palabras, en el sentido del aspirar, el modo de un posible cumplimiento ya está trazado de antemano. El aspirar termina en la experiencia del carácter de atractivo de lo aspirado. Tiende al placer, al placer real en lugar de al simple placer dado en la representación durante el acto de aspirar. En consecuencia, el placer realmente gozado es la única meta posible del aspirar.

Mediante una cuidadosa reflexión, adquirimos aquello que, excluida la conclusión extraída, hace valido el argumento en relación con la estructura del aspirar y del cumplimiento, en especial por lo que concierne a la complejidad de la conciencia, sea en el aspirar, sea en el cumplimiento[*]. A tal respecto y con el fin de llamar de nuevo la atención sobre ello, es especialmente importante la correspondencia por ambas partes de los modos de conciencia análogos y, sin embargo, netamente distintos: por el lado del aspirar aún no cumplido (indiferentemente de si es un mero desear o querer), la representación de lo aspirado en la conciencia de la irrealidad; [71] por el lado del cumplimiento, en cambio, la creencia, la conciencia de la realidad; además, en el lado del aspirar, está el valorar en la representación, con lo cual el carácter de atractivo representado es tan poco carácter de atractivo real como el millón representado en el anhelar es un millón real. A este fenómeno peculiar del tener-por-atractivo en el modo de la simple representación corresponde, del lado del cumplimiento, el ser efectivamente consciente del carácter de atractivo en el objeto dado en la conciencia de la realidad, y esto no es otra cosa que el efectivo disfrutar del valor, el actual alegrarse de la cosa, la cual es dada no solo como cosa, sino que también es dada en su carácter de grata, en su valor. ¿Qué sucede con la conclusión según la cual, ya que por esencia el desear, el aspirar se sacia en la forma de un tal sentimiento, en una tal alegría, entonces la meta de todo aspirar sería obviamente esta alegría o, como se dice, un placer?

De este modo, he intentado mostrar, según análisis exactos de las estructuras del fenómeno del aspirar, hecho por nosotros objeto de consideración, que el hedonismo pone en un mismo saco valorar y valor, el considerar-como-atractivo, como-bueno y el carácter de atractivo, los bienes mismos. En lugar de decir que todo aspirar se dirige a un bien y no a una mera cosa, sino a una cosa buena, valiosa, el hedonismo dice que el aspirar

se dirige a aquello que se considera un valor o un bien, al placer. Aclaremos la confusión fundamental.

Quien en el cumplimiento perfecto de su aspirar tiene el bien al cual aspira, y con ello la bondad misma, se apodera del valor mismo, experimenta esta bondad, este carácter de atractivo en un sentir, en un amar, que es uno con lo atractivo mismo, en cierto modo lo abraza en el amar mismo. Ocurre exactamente como en la percepción, en el ver, oír, el tocar que palpa y el captar: el objeto existente es captado con sus peculiaridades existentes. Así como ahora sería erróneo identificar la *percepción* con el ente experimentado en ella en su mismidad en carne y hueso, también sería erróneo identificar el aprehender el valor, el sentir que capta el valor mismo, con el valor sentido. De uno y otro lado, en algunas clases generales de casos, y especialmente respecto de la esfera del valor, existen tentaciones de la interpretación subjetivista, cuyos motivos conoceremos aún. Pero es seguro que se trata de una mala interpretación. Y lo que importa en primer lugar es aprehender [72] sin prejuicios lo que debe llevarse a evidencia absoluta antes de toda teoría. El *valorar* en todas las formas, y así también el *aprehender el valor* (así llamamos, entonces, al análogo del percibir) es un *acto del sujeto sintiente*[1]. *El valor, sin embargo, es propio del objeto*.

Aclaremos así que ambos deben ser netamente distinguidos. Valorar, un vivenciar sintiente, es algo pasajero, un acontecimiento temporal. Sin embargo, el valor no necesita ser algo temporal. Ciertamente hay valores, a saber, los valores reales, bienes reales de todo tipo, que son acontecimientos temporales y que se agotan en el aprehender el valor. Estos valores pasan del mismo modo que el captar el valor, al igual que, por ejemplo, el concierto pasa con el gozar del mismo. Pero hay también *valores ideales*, a saber, supratemporales. En verdad, toda obra de arte es, en sentido propio, un valor ideal, aunque aparezca también empíricamente y tenga, por así decir, su cuerpo em-

pírico real, con el cual, precisamente, aparece y sin el cual no puede aparecer. La *Heroica* no es la interpretación de la *Heroica*. Interpretada primero por Beethoven y luego por numerosos artistas, la *Heroica* es una y la misma; y solo la interpretación se reproduce mil veces. Llamamos a la interpretación perfecta o imperfecta, según cambie la subjetividad de los que interpretan; pero en todo hablar de «interpretación» se encuentra la referencia a una idea, la cual se puede presentar de modo perfecto o en desfiguraciones, variaciones. Pero esta idea es una *idea de valor,* precisamente la *Heroica* misma, el objeto estético y no el empírico. Lo mismo ocurre con todas las obras de arte, buenas y malas. Unas son objetos ideales de valor positivo, las otras, de valor negativo.

Lo mismo ocurre con los objetos lógico-ideales, como proposiciones, demostraciones o teorías. Las verdaderas tienen el valor de verdad, las falsas tienen el desvalor de la falsedad. No como si, según la teoría errónea de la escuela de Windelband, el concepto de verdad mismo incluyera el concepto de valor y la verdad misma fuese solo un nombre particular para valores especiales en tanto valores. Pero toda verdad es ella misma y en tanto que tal valorable. En la alegría por la verdad, su valor es originariamente sentido en el modo de la captación del valor. Toda verdad tiene un valor positivo, es el valor lógico positivo. Toda falsedad es un desvalor lógico. Las leyes esenciales de la verdad [73] como verdad pertenecen a la lógica. Sin embargo, en la axiología (así llamamos a la ciencia *a priori* de los valores), entre los géneros supremos de los valores *a priori,* son tratados los valores de verdad, los lógicos, precisamente, en cuanto valores. De modo evidente, el valor o desvalor pertenece a los objetos lógico-ideales en su idealidad. En la medida en que estos son supratemporales, lo es también su valor. Así como en las demostraciones reiteradas no se repite la demostración misma, sino que es una demostración que puede ser realizada varias

veces, así también la falsedad de la demostración es algo único, al igual que el desvalor lógico. Del mismo modo, no se repite una obra de arte, por ejemplo, el poema *El rey de los elfos*, en múltiples lecturas y goces, y así como su contenido de sentido es único, su belleza solo es única. Manifiestamente, pertenece siempre *al sentido de todos los predicados de valor que se presentan en los objetos ideales el que tengan esta idealidad*. En este sentido, son aprehendidos en la conciencia que capta el valor y mentados y enunciados en juicios de valor. Según ello, es *especialmente claro aquí para los valores ideales que el valorar y el valor están en direcciones totalmente diferentes* y que deben separarse netamente. Pues aquí, por un lado, está el acto subjetivo temporalmente pasajero y, por el otro, el valor supratemporal. Si ahora dirigimos la mirada a los valores reales, es evidente que, pese a que ellos también son algo temporal, se deben diferenciar del valorar, en la medida en que son disfrutados conscientemente, dados efectivamente en el sentir.

Aquí tendríamos que decir que todo objeto —aun cuando sea él mismo un objeto real, es decir, temporal— en relación con los actos que lo mientan es algo relativamente ideal, en la medida en que múltiples actos, referidos intencionalmente al mismo objeto, pueden todos ellos mentarlo de modo idéntico. Todo objeto real, como una cosa, tiene su tiempo real. Pero la conciencia de este objeto tiene el tiempo de la conciencia. En actos siempre nuevos con sus tiempos de conciencia se puede devenir consciente de aquello que temporalmente es objetivamente único. Con ello, es claro que, allí donde los valores mismos están en la temporalidad, es imposible confundir el valorar con el valor.

Afirmaba que el valorar y el valor tienen direcciones diferentes. Afirmaba también que el valorar pertenece al sujeto como su vivenciar; el valor pertenece a un *objeto* correspondiente; ello significa [74] que el objeto tiene valor. También podemos

hacer evidente lo anterior desde el punto de vista del modo de darse: el valorar, así como el percibir, el juzgar y toda clase de actos, no es captado durante la ejecución del acto. En la percepción, estamos orientados a lo percibido; en el juzgar, a lo juzgado; en el valorar, en el aspirar, a lo valorado, a lo aspirado. El percibir, juzgar, valorar son nuestras vivencias, pero eso no llega a ser conocido por nosotros, no es captado en nuestra mirada. Para ello, se necesita primero el subsiguiente giro de la mirada reflexiva. La mirada se desvía de lo percibido al percibir, de lo valorado al valorar. Solo sobre la base de tal percepción reflexiva del percibir, del valorar, podemos hacer enunciados sobre estos actos como sobre otros objetos y, en primer lugar, darles nombre.

Así pues, siempre que hablamos del valorar, la dirección de la mirada es, inevitablemente, reflexiva; otra cosa completamente diferente ocurre cuando hablamos de un valor o cuando experimentamos valores y juzgamos sobre ellos. Ahí, la mirada debe estar dirigida a la cosa valorada, por ejemplo, a la serie de tonos de la melodía, y en estos encontramos las bellezas que se unen en la totalidad de la belleza. Que digamos que la cosa tiene valor, que el valor es propio de ella tiene su razón en que nosotros vemos, precisamente solo mirándola y sintiéndola, sus propiedades materiales así como su valor. A la cosa, a un objeto en general, pertenece lo que puede ser experimentado en la dirección de la mirada a las cosas, aquello que puede ser dado percibiendo y captando un valor. Pero, en la dirección de la mirada a ella, no sabemos nada del valorar, del sentir el valor. *El valor no es, en consecuencia, el vivenciar del yo, el sentimiento,* sino lo sentido en el *objeto*. Así como en las determinaciones percibidas del ser de la cosa no tenemos que reflexionar sobre el percibir, tampoco en las determinaciones sentidas del valor tenemos que reflexionar sobre el valorar. Lo que yo encuentro en la cosa en tanto que le pertenece y lo que yo encuentro, en

tanto acto subjetivo y, en general, en cuanto vivencia subjetiva, como perteneciente al sujeto, pertenecen ambos a dos direcciones totalmente diferentes de la mirada. Eso es tan evidente como $2 \times 2 = 4$.

Si se hace evidente para nosotros esta inconfundible diferencia entre los correlatos universales de la conciencia y aquello de lo que se es consciente, específicamente, del valorar y del valor, entonces comprendemos también que el hedonismo pueda decir legítimamente que el aspirar termina en la satisfacción [75] que cumple y que termina en el último cumplimiento con un sentir que capta el valor o, como el hedonista sostiene, en un placer; *sin embargo, el aspirar no está dirigido al placer como su fin, sino al correlato del placer*, no al vivenciar que goza del valor, sino al *valor mismo*. La meta del aspirar no es otra cosa que aquello a lo que el aspirar está dirigido.

Toda conciencia de acto está dirigida a su qué mentado, a aquello a lo que la mirada está dirigida. En el percibir, como acto que mienta, estamos dirigidos a lo percibido. Pero, en el aspirar, la mirada del yo que, por así decir, aspira no está dirigida a un acto que se ha de esperar en el futuro, sino al valor o, más bien, al objeto en su valor y, mediante su valor, decimos, al «*valor concreto*». En consecuencia, este y no el valorar es la meta del aspirar y, especialmente, en el querer y actuar la meta de la voluntad, y ¡esto <es> *a priori*! No se puede pensar de otro modo.

Si el argumento hedonista fuese correcto, deberíamos decir: lo que en el aspirar es conforme a los componentes del valorar debería concederse también para los componentes de la conciencia representativa. Si aspiramos a la música, entonces el ser de la serie de tonos musicales es representado en la conciencia del aspirar y, al mismo tiempo, es valorado en la representación. En el cumplimiento, tenemos la percepción de la música y la captación del valor de la música. El «gozo» actual de la músi-

ca es otra expresión para esta última. ¿Por qué el hedonismo no dice que dado que el cumplimiento muestra aquello que se pretende en el aspirar, entonces la meta de la voluntad es lo que yo quiero, es una percepción, y en esta también el placer en la música? Quizás un hedonista diga eso, pero sería manifiestamente falso. (Y qué falso es eso lo muestra el regreso infinito, que sería exigido de ambos lados). La meta de la voluntad es aquello a lo que se dirige la mirada que aspira. Ella no está dirigida al percibir, sino a lo percibido en el cumplimiento, no al sentir el placer, sino al valor sentido en el cumplimiento.

Naturalmente, en lugar de una obra de arte, la meta del aspirar puede convertirse, por ejemplo, en el sentir que goza; este es el caso si, en cuanto psicólogos, tenemos un interés científico en el percibir, en el valorar, así como en otros actos subjetivos y si queremos estudiarlos. Ciertamente, reflexionamos entonces, pero de ese modo tenemos manifiestamente otras metas de la voluntad diferentes a cuando queremos el concierto y aquello que en este hay de bueno. También las *categorías de valor* [76] son totalmente modificadas: mientras un aspirar se dirige a una obra de arte, el otro se dirige a valores teóricos, es decir, a los valores de la psicología.

La última serie de reflexiones ha sido muy instructiva para nosotros y no solo por el rechazo radical al hedonismo, por más importante que este sea en sí. Hemos sido obligados a entrar en análisis de la conciencia, en los análisis específicos de la conciencia desiderativa y volitiva y de la conciencia valorativa ahí comprendida. Hemos adquirido una primera idea de la gran cantidad de profundas diferencias que se deben realizar aquí y que, como hemos conocido en aquello que hemos considerado de las esferas del sentimiento y del aspirar, desempeñan un papel fundamental para la apreciación de todas las tesis y teorías normativas que se relacionan con estas esferas.

Ahora es claro, y esto es de particular importancia, que no solo aquellas argumentaciones éticas, según su núcleo esencial, son *a priori,* sino que esto vale también para todos los *análisis de conciencia* que se deben anticipar para la apreciación de su sentido y derecho. Estos análisis no se mueven, en modo alguno, en la esfera empírico-psicológica, es decir, en la esfera de la antropología. Según ciertas direcciones, explicitaban lo que, conforme al sentido, reside en un desear en tanto tal, en el querer en tanto tal, en un valorar en tanto tal; lo que constituye su contenido esencial es aquello sin lo cual algo como el desear, querer, valorar es impensable. Tales actos mientan algo, tienen incluido en sí un sentido. Podemos preguntarles por él y la respuesta tiene *validez esencial*. No se dice nada sobre si se trata de hombres de este mundo terrestre, si se trata en general de sujetos-yo reales o fingidos. Sería un contrasentido intentar aquí constataciones de experiencia a partir del *factum*. Y, de pasada, nos damos cuenta de que ello no debe valer meramente para el círculo de los actos del yo a los que, con ocasión de nuestra argumentación, tuvimos razones para acercarnos, sino para todos los actos posibles de la conciencia junto con sus diferentes y peculiares daciones de sentido, en el modo en el cual dirigimos constantemente la mirada en paralelo a algunos de estos.

El hedonismo antiguo, pero también el moderno, el manifiesto u oculto, el psicológicamente aún ingenuo o el que cargaba con la erudición psicológica moderna, no sabe nada de todo esto, y precisamente [77] por eso incurre en las confusiones más groseras. El hedonismo se atiene a las palabras de la lengua, habla de valorar y valor, de placer, aspirar, meta del aspirar, etc., sin darle más vueltas y no extrae el sentido auténtico de estos conceptos de su fuente originaria, de los actos de conciencia correspondientes y de lo que estos mientan según su esencia. No se ocupa de los *conceptos de valor científico,* los de la intuición de esencia, sino que se limita a los vagos conceptos de

las palabras corrientes. Esto vale para todas las ciencias filosóficas de principios, vale para la lógica en relación con lo lógico, con la conciencia dirigida a lo que es verdaderamente. Esto vale igualmente para la ética, que es lo que aquí nos concierne aquí y que aquí aprendemos o empezamos a aprender.

Dicho de otro modo, una verdadera teoría filosófica de principios, definitivamente científica, por ende, una ética filosófica y una teoría científica del valor como su fundamento, exigen una fenomenología *a priori* de la conciencia que mantenga con ella una relación correlativa, por consiguiente, una fenomenología de la conciencia que siente, que desea, que quiere en todas sus variaciones múltiples, pero siempre trazadas de antemano *a priori*. Nuestros análisis han esclarecido de manera ejemplar lo que aquí significa «fenomenología», y todos los análisis ulteriores ampliarán y reforzarán esta claridad. Se trata de una ciencia *a priori* de la totalidad de las posibles formaciones de conciencia y de las daciones de sentido incluidas en ella.

§ 17. El hedonismo como escepticismo ético. La cuestión de la racionalidad de la motivación de acto. Los valores como motivos en los actos de la voluntad

Después del breve excurso al final de la última lección, el cual solo sirvió para favorecer su sensibilidad a la peculiaridad fenomenológica de nuestro método y para remitirles a su carácter general *a priori* y a su indispensabilidad para todas las investigaciones en las disciplinas filosóficas fundamentales, volvamos a nuestras discusiones críticas con el hedonismo.

Ni para nosotros ni para ningún ético científico tienen estas discusiones una función secundaria. El hedonismo o, como también [78] se dice, el eudemonismo, no es una rama menor de la teoría ética que junto con ella albergaría otras ramas que se quisieran conocer por curiosidad histórica y utilizar como material útil a la crítica. Más bien, el *hedonismo es la forma de es-*

cepticismo fundada en la esencia de la razón ética, por tanto, también está fundado en la esencia del ámbito ético mismo, de modo semejante a como el escepticismo lógico-teórico-cognoscitivo se funda en la esencia de la misma razón cognoscente y del ámbito lógico. Por eso, así como en la humanidad, la intención hacia un conocimiento objetivamente válido —es decir, el intento siempre nuevo de configurar una ciencia auténtica y una filosofía científica— está en lucha constante contra el escepticismo lógico, así también la intención práctica de la humanidad a una vida y a un obrar inspirado en la validez objetiva y dirigido por la razón práctica está en lucha contra el escepticismo ético. Con ello, también esta última lucha influencia fuertemente a la ética en tanto ciencia de lo que es exigido, por principio, para una vida tal, es decir, según normas *a priori* de validez absoluta. En ambos lados, la lucha transcurre por milenios, porque las tentaciones escépticas tienen su fuente precisamente en la esencia oculta de la razón misma y, por eso, la esencia de la razón debe ser examinada, primero, según diferentes aspectos con el fin de prevenir las confusiones. Sin embargo, esto no era fácil, pues la razón que conoce todo lo demás no por ello se conoce aún a sí misma, y ella es para sí misma el tema más difícil de todos. Así, se comprende que el escepticismo y, en la ética, el hedonismo parezcan ser, por así decir, inmortales, asuman siempre nuevas formas, se adapten a los tiempos más avanzados y a sus teorías, las cuales ofrecen siempre nuevos escondites a su oscuridad.

Este es entonces nuestro interés en el hedonismo. Cuanto más profundas sean las razones con las que lo refutamos y cuanto más cuidadosamente investiguemos sus tentadores giros, más fundamental será la intelección que tengamos de una ética auténtica y más la aseguraremos para nosotros y para el futuro.

Al último argumento del hedonismo hemos opuesto la *diferencia* evidente entre el alegrarse-por-un-valor-concreto, el *acto subjetivo* del tener-placer-en-algo, y el *valor* correspondiente *mismo*. En el querer y en el [79] proceso de la acción, el yo está dirigido a la realización del valor, pero no a la realización del sentir subjetivo del placer. El hedonismo podría, ahora, insistir en su tesis de que solo puede aspirarse al placer. Como hizo Eudoxo en un argumento criticado por Aristóteles, el hedonismo podría decir[2]: toda pregunta del tipo «¿por qué deseamos algo y aspiramos prácticamente a ello?» conduce en última instancia a un placer, y si lo alcanzamos, entonces termina toda pregunta racional. El placer es, entonces, la meta final.

Aclaremos el argumento. Si le preguntamos a aquel que aspira a algo «¿por qué aspiras a eso?», la mayoría de veces recibiremos respuestas que generan nuevas preguntas; por ejemplo, cuando se trata de un medio, la pregunta conduce a su fin y este a otro fin ulterior para el cual este es medio. Pero debe haber un fin en el que todo preguntar pierde su sentido. ¿Cuándo es este el caso? Si le preguntamos en la calle a un amigo que tiene prisa «¿por qué tienes prisa?», responderá algo como: «tengo que ir a la estación de tren». La siguiente pregunta «¿por qué?, ¿te vas de viaje?» nos lleva a hablar del lago Titi, y si seguimos preguntando, nos dirá: «quiero disfrutar del lago, del paisaje». Aquí puede darse el caso de que se pregunte más, y así en general. El placer, entonces, que nos prometemos con anticipación, es la única meta final posible del aspirar.

Por nuestra parte, nosotros no negamos la evidencia de lo que hace válido al argumento, puesto que con el término «placer» no se juega y con este se entiende, como hasta ahora, el acto sentimental de la alegría, en el cual el valor concreto (en el ejemplo de la belleza del paisaje del lago) es aprehendido como valor. Pero lo que negamos es que esta pregunta por el porqué del aspirar encuentre su respuesta última en la alegría en tanto

meta de la voluntad. Renunciar a nuestra propia evidencia, analizada en la última lección, no es posible. No se puede renunciar a una evidencia. En consecuencia, sigue siendo verdad que la meta de la voluntad no es el alegrarse, sino lo que alegra, y esto es el valor concreto en su carácter de valioso.

Además, con ello, notamos que encontramos y debemos diferenciar entre el *sentir un valor* y el *valor*, no solo en una meta final, [80] sino en toda clase de aspiración, también en la aspiración de un medio. Un medio, para nosotros, no se caracteriza como medio solo por el hecho de que es representado y vale como algo, cuya realización efectiva llevaría como consecuencia real el fin valioso para nosotros. Más bien, esta representación es, al mismo tiempo, la base de una actitud valorativa. Aquello que es apropiado para alcanzar algo que es para nosotros valioso y objeto de deseo recibe merced a ello, y en verdad cuando somos conscientes de modo atento de ello, un *carácter relativo de valor*; es valioso para nosotros en virtud de esta relación. Y este valor relativo determina, entonces, nuestro aspirar al medio. En ambos lados, en el sentir mismo como en el aspirar mismo construido sobre él, reside aquí una diferencia modal, según que el sentir valga como valorar de la cosa misma de acuerdo con los momentos propios de ella o según que [el sentir] de la cosa solo pueda valer en virtud de sus relaciones con otras cosas que tienen valor, con lo cual, además, las relaciones no deben ser siempre relaciones causales. Pero en general vale, naturalmente, *la distinción*; distinguimos también el *valor relativo* y el *sentir relativo del valor*, según lo cual también distinguimos la *meta relativa de la voluntad* y *el querer y el logro relativos*. Entonces, tampoco confundimos la meta relativa de la voluntad en el caso de un medio y la vivencia del sentimiento de la alegría por el medio realizado.

Pero en cuanto a la pregunta por el porqué, ella no está dirigida a la meta de la voluntad, sino a la cadena de motivaciones

y a los motivos que afloran en ella. Al menos, la pregunta apunta a ello. Indirectamente puede servir para sacar a la luz la meta última de la voluntad y ya no sus metas relativas en cuanto fines intermedios realizados de modo visible.

Reflexionemos sobre ello más de cerca. En todo acto de aspirar, ya en todo desear y apetecer y, del mismo modo, en todo querer, se efectúa una toma de posición ponente del sujeto, una especie de posición pasa a través de la configuración respectiva del acto, por ejemplo, a través de todo el proceso del actuar. Ella se formula en los enunciados verbales correspondientes. Ocurre como en la esfera paralela del juicio. Así como el que juzga pone esto y aquello, y en tanto que afirma establece eso como siendo así, y como aquí lo puesto es precisamente la proposición judicativa, que lingüísticamente se denomina proposición enunciativa, así también el que desea y quiere efectúa una posición y estas proposiciones de tipo diferente se llaman proposiciones desiderativas y proposiciones volitivas: «¡que eso sea así!», «¡que así suceda!» [81]. Con estas posiciones desiderativas o volitivas, se relaciona el hablar de motivación, o bien con la pregunta «¿qué te mueve, qué te determina en tu desear, en tu querer, hacer?». La respuesta acostumbrada es la remisión a otros actos, sus contenidos, proposiciones, que o se dan en estos actos o les anteceden, por ejemplo, deseo A porque deseo B. «Quiero ir a la estación, porque quiero viajar al lago Titi». Además, no tienen que ser siempre actos de la misma especie. Por ejemplo: «Quiero viajar al lago Titi, porque he visto con evidencia que ahora debo relajarme». El ver con evidencia no es, en efecto, un querer, sino un conocer. La relación existente entre los actos yoicos ponentes del *ser determinado,* del *ser motivado,* especialmente en la forma de hablar de por qué y porque dirigida al sujeto de actos, es *algo universal perteneciente a todos los tipos de actos*. Encuentra su lugar en todos los actos reales téticos.

Por ejemplo, espero buen tiempo, porque veo que el barómetro ha subido. Así sucede en cada conclusión empírica o también deductiva. Afirmo una proposición, después de que he hecho esta o aquella afirmación, después de que he juzgado esta y aquella premisa. El juzgar de la proposición conclusiva es «*motivado*»; es «*causado*» en sí mismo puramente en el marco de la conciencia, de la espiritualidad inmanente, por el juzgar-las-premisas. Del mismo modo, una tal causalidad puede tener lugar entre un juicio y una percepción, como cuando hacemos una observación a un enunciado explicitándolo y expresándolo. Nuevamente, un *tener por valioso* puede ser motivado por otras actitudes valorativas, eventualmente bajo el efecto paralelo que motiva a un juzgar, como cuando el amante ama todo objeto porque pertenecía al amado, incluso el lugar en el que este se encontraba. Algunos actos carecen de tales actos motivantes, como en los actos más simples de la esfera representativa.

Pero al ámbito *del desear y del querer,* del aspirar tético en general, pertenece, y precisamente *a priori,* que todo acto suyo es motivado en cierto modo. No *puedo desear ni querer nada sin ser determinado por algo,* es decir, determinado por un *valorar precedente,* y es igual si el aspirar es motivado o no por otro aspirar. Mi querer tiene [82] uno o más motivos determinantes en ciertas valoraciones de las cuales depende aquello que yo deseo o quiero directamente con conocimiento de causa.

Dado que se habla de causalidad e incluso de *causalidad de motivación* en un sentido diferente y con diferentes palabras, se necesitan nombres más específicos para los modos de hablar que aquí están en cuestión. El porqué, la *causa,* puede ser una *ratio* en sentido preciso. Ante todo, podríamos, entonces, llamar «*motivación racional*» a aquella que tiene, precisamente, una *ratio* tal. A tales cuestiones corresponden preguntas por la racionalidad, es decir, preguntas de la justificación. Pero estas preguntas pueden concernir a todos los actos y lo hacen en la

medida en que están *bajo la contraposición entre razón y sinrazón*. Si, como hasta ahora, entendemos por actos en sentido específico todas las vivencias de la conciencia, aquellas que efectúan posiciones o más bien aquellas que efectúa el sujeto de conciencia, en el modo, por ejemplo, de una posición afirmativa (cuyo contenido es una proposición enunciativa) o desiderativa (proposición desiderativa), o posición volitiva (proposición volitiva, proposición imperativa), entonces podríamos hablar también universalmente de motivación de acto. Hablamos de esta, entonces, cuando un sujeto-yo, en tanto sujeto que ejecuta actos, pone algo en un acto teniendo en cuenta el hecho de que ha puesto algo en otro [acto]. Teniendo en cuenta esta distinción, la pregunta por el porqué, «¿por qué juzgas así, por qué deseas, quieres eso?», es doble. Por un lado, la cuestión puede concernir a los actos motivantes en general, por tanto, la información de por qué otros juicios, por ejemplo, se ha dejado motivar el que juzga o por qué actos de la voluntad, etc. Pero, por regla general, eso solo es el tránsito a las *cuestiones de razón, a las cuestiones de las fundamentaciones racionales*. Entonces, el sentido de la pregunta es: ¿con qué derecho juzgas así, con que derecho valoras, deseas, quieres así? La referencia a los actos motivantes es al mismo tiempo referencia a los fundamentos de derecho qué residen real o supuestamente en ellos y la razón, entonces, debe verificarse en los actos motivantes.

Si hemos aclarado suficientemente el sentido de la pregunta por el porqué, que desempeñaba un papel en el argumento hedonista, entonces debemos, no obstante, llamar la atención sobre el hecho de que, conforme al sentido normal y correcto, la palabra «motivo» no equivale, por ejemplo, a «acto motivante», sino que concierne al *contenido* que en él [83] es puesto. Si llevamos a cabo una demostración geométrica, entonces nuestra posición juzgante de la conclusión es motivada por las posiciones juzgantes de las premisas de la demostración. Pero nuestros

motivos, los «fundamentos que nos determinan» no son estas posiciones, sino las premisas puestas mismas. Mientras demostramos, atendemos a las proposiciones que en nuestras posiciones, es decir, en nuestros actos juzgantes, aparecen como aquello que es puesto en tales posiciones y actos juzgantes. Entonces, las premisas son nuestros motivos, son razones para nosotros. Sin embargo, las relaciones lógicas de fundamento y consecuencia existen de modo puro en la proposiciones, tal y como se ofrecen a la vista.

Del mismo modo, si todo querer es necesariamente motivado por un valorar, aquí el motivo reside en el valorar incluido como el valor allí mentado. No el valorar mismo, sino *el valor es, entonces, el motivo*. La pregunta por el porqué, «¿por qué quieres, deseas eso?», es respondida mediante la designación del acto motivante, por ejemplo, mediante la declaración «porque lo encuentro bello y especialmente encuentro bellas estas y aquellas particularidades de ello», pero el interés pertenece, en esta puesta en evidencia de la causalidad de motivación, no a esta misma, sino que sirve para hacer visible el motivo, y este reside en el carácter de valor. La belleza y, especialmente, estas y aquellas bellezas que fundan todos los momentos singulares son el motivo que determina el querer; del mismo modo, sucede en la motivación de las posiciones del fin mediante posiciones intermedias, donde los motivos residen en los valores del fin y en los valores relativos de los medios, vale decir, obviamente en cuanto valores puestos, mentados en conformidad con la conciencia.

Aquí tenemos una motivación múltiple. Los valores del medio son motivados por un valor final; el fin último, en tanto posición motivada de la voluntad, es motivado por el valor final, y esta posición de la voluntad implica, motivándolas, las posiciones intermedias, en cuanto, a su vez, motivadas por los valores

intermedios. En sentido estricto, motivo significa aquello que motiva más de cerca a la voluntad, es decir, siempre el valor.

Pero, en ambos puntos de vista, si referimos la pregunta por el porqué a los *actos motivantes* o a los *motivos* mismos *inherentes* a ellos, es claro que ella no vale para la meta de la voluntad, a no ser mediatamente, en la medida en que su valor funciona como motivo. Pero, al mismo tiempo, por nuestro análisis, es claro que *todo aspirar es motivado por un sentir*, pero que *de ningún modo*, por ello, *todo aspirar* [84] *tiene sentimientos como fundamentos de determinación, como motivos*; es claro que decir esto no tiene ningún sentido. Lo que a menudo se mienta en el discurso del hedonismo, a saber, que todo actuar humano tiene en el placer el único motivo posible y comprensible, solo puede ser lo siguiente: solo el placer puede ser el motivo y, con ello, la meta última. En ello residiría que el placer sea el único valor posible en sí y que deba ser necesariamente valorado así por todos. Este valor del placer sería, entonces, el motivo verdadero de todo aspirar, si tomamos con seriedad la palabra «motivo».

Pero todo esto se muestra absolutamente como falso en virtud de la falta de claridad de todas las relaciones aquí descritas, sobre las cuales se habla sin un estudio más profundo.

Capítulo 5

EL HEDONISMO COMO EGOÍSMO EN ALGUNAS POSICIONES DE LA ÉTICA MODERNA

§ 18. Recapitulación de la crítica al hedonismo

Antes de las vacaciones de Pentecostés, investigamos los fundamentos *a priori* del hedonismo. Sometimos a una crítica radical dos argumentos principales de esa doctrina: todos los seres humanos aspiran al placer y no pueden aspirar a otra cosa; con tal fin, fue necesario un instructivo *análisis de la esencia del aspirar* según el contenido de la vivencia y el sentido, análisis cuyos resultados serán de provecho para nosotros más allá del objetivo de este momento. Nuestro método, cuya índole peculiar aclaramos, fue el fenomenológico.

Como el pensar y como todo acto del yo en general, el aspirar es una vivencia «intencional»; según su esencia insuprimible, es una intención a algo, mienta algo, encierra un sentido que se puede llevar a la claridad; en uno con ello, alberga una referencia a una posible conciencia de cumplimiento, en la cual el sentido meramente mentado devendría en un sentido efectivamente realizado. En el estudio de las vivencias intencionales, el método fenomenológico procede de tal manera que interroga exclusivamente a estas vivencias mismas sobre qué son en sí y qué mientan. Prescindiendo de lo contingente, se atiene a lo necesario, esto es, en nuestra esfera, a aquello sin lo cual un aspirar en tanto tal sencillamente sería inconcebible. Pertenece a ello una cierta estructura del aspirar, según la cual necesaria-

mente tiene por base un tener por valioso lo aspirado. Del lado del sentido, es decir, de la meta intencionada, eso significa que la meta está necesariamente caracterizada como valiosa en la conciencia que aspira. Además, a la esencia del aspirar necesariamente pertenece una relación ideal con un correspondiente *cumplimiento del aspirar*, en el cual [86] el mero apreciar del aspirar se ha convertido en el actual *tener el valor*, en la alegría actual, que no solo representa remotamente el valor y lo considera valioso, sino que lo siente y disfruta actualmente en el sentimiento. Así, la consideración esencial del aspirar enseña que, de hecho, en la forma de una alegría, de un sentimiento, de un tener placer en algo, se descubre el sentido de todo objeto del aspirar como tal. Así como el tener-por-real en la forma de una simple representación —como ahora, por ejemplo, que pienso en el edificio de la biblioteca— remite, según su propia esencia, a un posible percibir tal edificio, en el cual lo percibido sería consciente como existente «en persona» y, por así decir, abrazado, apresado en la conciencia perceptiva misma, así también el mero tener por valioso algo que se echa de menos, es decir, lo meramente representado, remite a *un aprehender el valor*, a *una conciencia que siente, que posee el valor «en persona» mientras lo disfruta*.

Ahora, podemos afirmar que el hedonismo, sin reconocer conexiones esenciales, recorre correctamente el paso de la intención oscura a la claridad del posible cumplimiento y se basa en una verdad fundamental que ha visto bien, a saber, que la meta del aspirar necesariamente tiene el carácter de algo grato [*erfreulichen*], de un valorar que sería efectivamente dado en el logro efectivo, en un sentimiento de tener placer, y únicamente, además, en el carácter de lo logrado en sentido práctico. En ese sentido, el hedonismo no solo tiene razón, sino la razón más fuerte que se pueda pensar, la de una verdad esencial. Por otro lado, sin embargo, como hemos visto, son dos cosas distintas

decir que al contenido del cumplimiento de un aspirar pertenece esta alegría en lo aspirado, esta conciencia que capta el valor, y decir que esta es la *meta del aspirar*. La meta es *lo valorado* y *lo aspirado*, pero *no el valorar*, esto es, ni el valorar en la representación, ni el valorar saturado en la forma de la alegría en la meta. El alegrarse se apodera del valor, pero él mismo no es el valor. Como vimos, bien puede la alegría devenir en meta; yo puedo aspirar a la alegría, querer alegrarme, pero entonces la alegría, a su vez, es precisamente valorada y es valor apresado, disfrutado en el logro correspondiente.

A causa de esta confusión entre los correlatos «valorar» y «valor», ciertamente necesariamente interconexos, o bien a causa de la confusión entre lo que la reflexión muestra en las vivencias de acto y lo que, en la orientación directa a la meta, corresponde a este como su auténtico rasgo significativo, [87] el hedonismo cae en un subjetivismo que elimina toda ética auténtica; la rechaza de manera escéptica. En su forma extrema y manifiesta, este subjetivismo dice lo siguiente: evidentemente, todo aspirar da a parar en el placer; al fin y al cabo, el hombre solo puede aspirar al placer, o bien a lo plenamente placentero. Dondequiera que se aspire a otra cosa, eso ocurre necesariamente en cuanto medio para una serie de placer que depende de este. ¿Pero de quién es ese placer? Naturalmente, es mi placer, el de quien aspira. El ser humano debe, por tanto, tener eso en claro de una vez por todas para, al fin, llegar a la verdadera autonomía, para devenir señor soberano de su mundo. Solamente tengo que preguntarme qué me da placer, qué vale para mí como el mayor placer posible. Querer aspirar a algo distinto del *propio placer* es una quimera. Sin embargo, la humanidad suspira bajo el peso de tales quimeras, que llevan el título de religión, ética, sentimiento nacional, costumbre y moral universales; suspira bajo el peso de las más duras cadenas espirituales

que el hombre ha confeccionado y con las que carga por pura necedad.

§ 19. El subjetivismo ético extremo de Stirner y su crítica

Como representante de este subjetivismo más extremo podemos servirnos de Max Stirner (Caspar Schmidt) y de su conocida obra *El único y su propiedad*, aparecida en 1844. No está escrita con una tendencia frívola, sino con la más seria intención de liberar a los hombres de la maldición de la esclavitud de las ilusiones. Stirner, por ejemplo, no niega el amor al prójimo, pero sostiene también que el amor al prójimo es mi amor. Amo al otro, le doy alegría, le doy mi apoyo, tengo misericordia, porque me alegra darle alegría y alejar su sufrimiento. «El amor», leemos, «no es un mandato. Como todos mis demás sentimientos, es una propiedad mía»[1]. El pensamiento que en Stirner y en los subjetivistas en general aún juega un papel consiste en que según él, siendo el sentir de todo hombre un asunto propio, incluso en el sentido de que cada uno [88] tiene, sin embargo, su naturaleza individual y el otro tiene una distinta, los sentimientos de uno y otro son obviamente diferentes y puramente subjetivos; por eso, es fundamentalmente erróneo prescribir al otro cómo debe sentir, es decir, atribuirle mis sentimientos; igualmente, es fundamentalmente erróneo someterse a sí mismo a estas disparatadas exigencias del otro, sea otro singular, sea la sociedad, las tribus.

Cada uno es libre soberano en su ámbito yoico en la medida en que solamente uno ve que lo es y solamente uno ve que es como es, y que su representar, pensar y, finalmente, también su sentir son cosa suya. Si tengo mi naturaleza y ninguna otra, entonces ella me prescribe, con su legalidad inmanente, los caminos que debo seguir. En este sentido, leemos en Stirner: «No es menos ridículo imponerse como una misión ser 'verdaderamente' hombre, como lo sería exigir a la Tierra el deber de ser 'verdaderamente' astro»[2].

«Hombre», así proclama en un lugar, «Hombre, ¡tu cerebro está desquiciado! ¡Tienes alucinaciones!»[3]. «Que un pobre loco alimente en su celda la ilusión de que es Dios Padre, el Emperador de Japón o el Espíritu Santo, o que un buen burgués se imagine [...] ser un buen cristiano, [...] ciudadano leal, hombre virtuoso, es exactamente la misma idea fija»[4].

Ante todo, en lo que concierne al pensamiento guía de este subjetivismo, se puede mostrar fácilmente que es absurdo, aunque muestre una y otra vez su fuerza seductora especialmente entre los filósofos principiantes. No puedo querer nada que no *me* divierta, se dice, nada que no sea apto para mover *mi* sentimiento, nada que no sea apto, si lo consigo, para colmarme de alegría. Lo que siempre me mueve, llámese el egoísta amor de sí, el amor al prójimo, amor a Dios, amor al arte o a la ciencia, siempre es precisamente mi amor. Esto, desde luego, es indudable. ¿Pero *qué* amo, *qué* valoro, *qué* aspiro en esos casos? Una vez, cualquier cosa que resida en mí mismo, por ejemplo, un placer sensible; lo que ahí valoro y a lo que aspiro se ha de disfrutar de manera sensible. Otra vez, mi amor y aspirar se dirigen hacia fuera; [89] no quiero alcanzar mi alegría, ni promover mi propio conocimiento, ni configurar mis capacidades, sino ayudar al otro a que alcance su alegría, enriquecerlo en su conocimiento, desarrollar, en tanto educador, sus capacidades, etc. Naturalmente, podría no querer nada de eso si no tuviera alegría en ello o si anticipadamente no me hubiera representado en mi sentimiento algo semejante en tanto valor. Pero, en el abandonarme completamente en mi sentir a tales *valores extrapersonales*, sí que vivo el sentimiento, pero no estoy dirigido a él; en el valorar, estoy dirigido al valor. El sentimiento en el que consiste mi valorar no es el valor del que llego a ser consciente en este sentimiento. La alegría ajena a la que aspiro, los conocimientos ajenos, sus capacidades están ahí para mí como valores ajenos: naturalmente, así como *en* mi percibir las cosas externas

están ahí para mí, *en* mi comportamiento valorante, queriéndolas no quiero nada en mí, como es el caso cuando, dirigido a mí mismo, quiero hacer algo bueno para mí.

Finalmente, así como quiero y puedo alcanzar *valores personales* en o fuera de mí, también puedo querer y alcanzar valores completamente *impersonales, valores ideales*: por ejemplo, una obra de arte si soy artista o una teoría científica si soy investigador. Con ello, no hablamos de metas desinteresadas de la voluntad, a las que aspiramos en la forma de meros medios, como meras utilidades para otros fines. Si me preparo una comida para disfrutarla, si me construyo una casa para mi regocijo, si escribo un libro para ganar dinero, entonces el fin que reside fuera de mí no es un fin último, sino un medio para un fin por sí, a saber, aquí, para un placer propio. Primero, valoro el placer y su valor se trasmite a los medios, que no están para mí, entonces, ante la conciencia como valores por sí y fines últimos. Donde, por ejemplo, realizo un acto de auténtica y pura filantropía, donde ayudo al otro porque el mejoramiento de su difícil situación se me aparece como valor o donde, como artista, creo una obra en función de un valor intencionado, ahí no hago nada de eso para darme un gusto, como si esa fuese la meta final, lo verdaderamente aspirado. Naturalmente, quien así juzga confunde el valor, que es su motivo, con el sentimiento de la alegría, en la que este valor sería un valor poseído, disfrutado en el logro. Siempre se ha de notar que un sentimiento solamente puede devenir en motivo y fin en virtud de un sentimiento de segundo grado, en el cual este es, por su parte, valorado, y en virtud de [90] un aspirar, en el cual este es, por su parte, aspirado. Por tanto, llegaríamos a un regreso al infinito si confundimos consecuentemente valorar y valor[5].

El error fundamental que cometen las argumentaciones subjetivistas del tipo criticado también puede ser ilustrado mediante el paralelo con el ámbito teórico. En todas las activida-

des cognoscitivas, en todos los movimientos lógicamente estructurados, comoquiera que sea su cientificidad, yo, el que conoce, avanzo de mis percepciones, de mis recuerdos, expectativas, actos de juicio, etc., a vivencias cognoscitivas semejantes siempre nuevas; obviamente, una y otra vez, son mis vivencias y no de otros. Esto también vale para mis intelecciones, que supuestamente me dan una verdad objetiva, por ejemplo, la verdad sobre la naturaleza que es en sí. Puesto que, de esta manera me muevo, desde el inicio hasta el final, principalmente solo en el marco de mi subjetividad cognoscente, puedo conocer solo lo que reside en mí mismo y nada de lo que reside fuera de mí.

También esta reflexión y otras semejantes han ejercido una fuerza seductora. Sería un agnosticismo necio querer concluir de ellas que no podríamos saber nada «del» mundo en sí; necio, puesto que ya el término «del» mundo solo puede tener sentido y legitimidad gracias a la posición cognoscitiva que se efectúa en la conciencia cognoscente y que se ha de justificar de alguna forma. Además, sería una opinión equivocada —y aquí reside el paralelo que tengo a la vista— creer que, como en el movimiento de conocimiento avanzamos de nuestro propio vivir cognoscitivo a otro vivir cognoscitivo, no podemos conocer nada diferente de nosotros mismos, a saber, nuestro movimiento cognoscitivo individual o sus componentes. Aquí se comete *precisamente la confusión que comete el ético subjetivista entre la posición que valora y el valor mismo*. Pues a la esencia del conocimiento pertenece ser una posición cognoscitiva de algo que ella misma no es, sino que mienta en el modo de la intencionalidad y que eventualmente aprehende. El árbol conocido es, sin duda, conocido en el conocimiento, pero, precisamente según el sentido propio del conocimiento, no es el conocimiento, sino lo conocido afuera en el espacio y lo conocido de manera legítima en el [91] conocimiento que se acredita como legítimo. Desde luego, para llegar a una solución general de las dificultades co-

nectadas con una autocomprensión del conocimiento, se necesitan aquí investigaciones fenomenológicas mucho más amplias y que surja toda una ciencia, la teoría trascendental del conocimiento. Sin embargo, lo mismo vale —esto se aclarará en la marcha de nuestras próximas consideraciones— respecto de la ética y la teoría del valor o la teoría trascendental de la razón valorativa y práctica.

Si volvemos ahora al *subjetivismo ético*, que hace de todo actuar humano una arbitrariedad subjetiva, una diversión del sujeto, su segunda imprudencia consiste en que, como ya indicamos hace un momento, unifica sin fundamentación dos clases de subjetividad del sentimiento. Naturalmente, cada uno de mis sentimientos es «subjetivo», precisamente, en tanto mi vivencia, así como lo es cada una de mis percepciones o actos judicativos. Si llamamos al juicio que alguien formula «meramente subjetivo», o así también a un fenómeno de la percepción tal como se impone directamente a alguien, entonces la expresión «meramente subjetivo» significa lo opuesto a «objetivamente válido», «racionalmente justificable». La opinión meramente subjetiva se ha formado en la persona por motivos ciegos en lugar de formarse por fundamentos racionales que se han de legitimar de manera intelectiva y que, por ello, vinculan a cualquiera. En este sentido, querer explicar todo como meramente subjetivo significaría negar tanto la razón como la posibilidad y legitimidad de la fundamentación y refutación intelectivas. Aquella subjetividad del placer, de todos los sentimientos en general, que obviamente debe ser reconocida, no significa que con el *nombre de «sentimiento»* no sea descrito *un dominio de la razón*. Así como el juzgar también es caracterizado como un *«tener-por-verdadero»*, con lo cual se indica que todo juzgar es un acto racional, en el sentir, amar, alegrarse, también hablamos de *tener-por-valioso*. Así como lo mentado en el juicio, la proposición mentada, es o bien proposición verdadera o bien

falsa, lo tenido-por-valioso en el tener-por-valioso es o bien un *valor verdadero* o bien uno falso, un *pseudovalor*. Esto corresponde al menos a la concepción natural de toda ciencia, ya que se debate sobre el valor y desvalor lo mismo que sobre la verdad o falsedad de las proposiciones, o sobre la existencia o no existencia de las cosas percibidas o recordadas.

[92] Incluso si admitiéramos, por una vez, el absurdo de que nadie pueda aspirar a algo diferente del propio placer, no sería dicho con ello que el comportamiento hedonista de los seres humanos no se somete a ninguna regla de la razón y que podrían darse para *todos los que valoran leyes de la razón igualmente vinculantes*, porque *pertenecen a la esencia del valorar* y, conforme a ello, también *leyes de la razón práctica*.

Mas en todo hedonismo —incluso ahí donde, apartándose del extremo, se opone al egoísmo y a toda negación de la moral, y quiere fundar, a su vez, una moral vinculante— se encuentra la tendencia a subjetivizar en el mal sentido el tener por valioso que siente; dicho con exactitud, cuando él mismo exige una razón en la *praxis* (lo que también hace, finalmente, el subjetivismo más extremo de Mandeville y Stirner, porque también ellos predican una razón), cree que en ese caso solo la razón teórica, judicativa, juega un papel, mientras que el tener por valioso, el sentir en sí mismo, no es un título para una forma propia de razón. Cree, pues, que estos no contienen en sí principios de lo justo y de lo injusto, de una validez y de una invalidez vinculantes para toda intelección. Cuanto más se extiende el hedonismo (de forma más o menos velada), más avanza, como veremos, *esta idea equivocada de que el sentir es algo en sí irracional*. Así como cada uno tiene sus sensaciones, por ejemplo, uno es daltónico, otro es normal (y la normalidad misma, a su vez, indica algo completamente aproximativo, con múltiples diferencias individuales), <esto vale> también para los sentimientos. Cada uno tiene su naturaleza psicofísica, su corporalidad parti-

cular, sus disposiciones particulares innatas y adquiridas. Según simples leyes de la naturaleza, se determina, entonces, el modo en el cual uno eventualmente siente así como, de manera semejante, las leyes naturales meramente físicas establecen cómo se mueve un planeta en un punto temporal dado.

Junto con el *problema de la razón práctica*, nos ocupará todavía mucho el *problema de una razón en el medium del sentimiento*, de una razón específicamente axiológica. La gran disputa entre la moral del entendimiento y la moral del sentimiento nos aproximará a este problema y nos mostrará cómo la filosofía luchó contra este problema durante tres siglos obteniendo solo un éxito parcial.

[93] *§ 20. Las teorías egoístas en ética y su crítica por Hume*

Las últimas consideraciones permitirían un paso tan bello al tratamiento de esta gran disputa de principios que aún no debemos abandonar la discusión con el hedonismo, tan importante para la aclaración de las preguntas éticas fundamentales. Hasta el momento aún no hemos tenido la ocasión de hablar de aquellas teorías hedonistas que, consciente o inconscientemente, practican una especie de mimetismo escéptico. Según nuestra anteriormente mencionada confrontación entre el hedonismo egoísta y el altruista, están equivocadas ya en la designación de «*hedonismo altruista*». En el fondo, decíamos, el hedonismo no es otra cosa que egoísmo. Así, el egoísmo altruista recuerda sospechosamente a la cuadratura del círculo o al hierro de madera. Pese a ello, la expresión contradictoria indica el propósito de tales teorías. No afirman ser escépticas, no quieren negar lo que en la moral general se entiende por virtud y vicio, es decir, no quieren dispensar al individuo de las obligaciones morales correspondientes. Pero quieren demostrar, mediante teorías antropológicas o psicológico-asociacionistas, que la aprobación de las virtudes y la desaprobación de los vicios tienen su *razón explicativa en el principio del amor propio, en el principio del placer*.

Ya en Hobbes, si bien en la forma muy inoportuna de su teoría del Estado, surge el pensamiento según el cual los conceptos morales, los de justo e injusto, virtud y vicio, tienen su fuente en la relación con el bienestar general, y esto en Hobbes significa, a su vez, que están en relación con el máximo relativo de satisfacción egoísta de los miembros de la comunidad. En las reacciones que, en formas muy diferentes, suscitó la teoría de Hobbes, este pensamiento permanece vigente en variaciones correspondientes y precisamente en parte con la forma de la convicción general de la *armonía entre el bienestar general y el mayor bienestar posible de los miembros singulares de la comunidad,* en parte con la forma de nuevas consideraciones y teorías que intentan precisamente mostrar que *la estimación de las virtudes morales tendría que ser explicada en referencia a esta armonía, a partir de los intereses egoístas* de los individuos.

[94] En todo caso, el irreverente intento de Mandeville de invertir la convicción generalmente dominante y de mostrar que las virtudes exaltadas como morales, difundidas universalmente, deberían llegar a ser perjudiciales para el bienestar general, es decir que, en alguna extensión, los vicios serían más útiles para ese fin, despertó en los filósofos de la ética la necesidad de someter a una investigación profunda la relación entre el interés egoísta y el interés del bienestar general, y de examinar nuevamente a fondo las posibilidades de una fundamentación egoísta de las virtudes sociales.

Hay que diferenciar dos tipos de estas teorías: un tipo está representado por Hartley y el utilitarismo inglés que parte de él, y que, en el siglo XIX, tiene en el joven Mill su representante más conocido. Su esencia consiste en el hecho de que reconoce expresamente el *altruismo real,* es decir, rechaza el motivo consciente del amor propio para las virtudes específicamente morales, pero, de otro lado, también intenta mostrar que el altruista se desarrolla a partir del egoísta en una evolución psicológica,

con lo cual cree haber mostrado el fundamento psicológico de legitimidad de la moral. El otro tipo de teorías está representado por los materialistas franceses como La Mettrie y, sobre todo, Helvétius, quien, con una *motivación abiertamente egoísta*, deriva las virtudes morales del egoísmo, es decir, rechaza el altruismo real. Por su parte, este segundo tipo tuvo efectos durante el siglo XIX; Bentham, el hedonista que ya conocemos, fue influenciado por él, pues ya en Helvétius se expresa el principio de maximización de Bentham, el principio de la mayor felicidad posible para el mayor número posible de miembros de la comunidad.

Tratamos primero estas últimas teorías o, más bien, dado que aquí no se trata de presentaciones históricas, queremos brindar enseguida la clara crítica que Hume, el gran filósofo inglés, hizo previamente a tales teorías egoístas, cuyas ideas regían ya en su tiempo. Esto lo hace ya en su genial obra de juventud, el *Tratado* (1739-1740)[6] y luego, [95] nuevamente, de manera detallada, en su *Investigación sobre los principios de la moral* (1751)[7]. Hume reconoce e incluso busca mostrar en una minuciosa investigación que las virtudes de la benevolencia (misericordia, caridad, gratitud, amabilidad, sociabilidad, etc.), y tanto más las virtudes de la justicia, tienen su fin y origen en la utilidad para el bienestar general. En lo que concierne especialmente a la justicia, es seguro que su ventaja y su finalidad residen en proporcionar bienestar y seguridad mediante el mantenimiento del orden de la sociedad. «Invertid, en alguna circunstancia de consideración, la condición de los hombres, producid una situación de extrema abundancia o de extrema necesidad; implantad en el corazón una perfecta moderación y humanitarismo, o una completa rapacidad y malicia: al hacer entonces de la justicia algo totalmente *inútil*, estaréis destruyendo su esencia y poniendo un freno a su fuerza de obligación sobre la humanidad»[8]. «Si examinamos las leyes *particulares*

por las que se gobierna la justicia y se determina la propiedad, seguiremos llegando a la misma conclusión: el bien de la humanidad es el único objeto de todas estas leyes y normas»[9]. Para la tranquilidad y prosperidad de los hombres, es necesario que se divida la propiedad, que las relaciones de propiedad sean reguladas de determinada manera. Estas reglamentaciones tienen que ajustarse respectivamente a la naturaleza y condición de los hombres, y, en general, se ajustan permanentemente a ellas tanto como son, en conjunto, las más útiles y ventajosas.

«Partiendo de la obvia utilidad de las virtudes sociales», sostiene pues Hume, «los escépticos, tanto los antiguos como los modernos, han inferido inmediatamente que todas las distinciones morales provienen de la educación y fueron en un principio inventadas, y después fomentadas por el arte de los políticos, para hacer que los hombres fuesen más tratables y para someter aquella [96] ferocidad y aquel egoísmo suyos que los incapacitaba para vivir en sociedad»[10]. Sin enfrentarse más a esta infantil interpretación, Hume solamente subraya que tales teorías, sin embargo, presuponen que las diferencias de valor de los valores de amor y los de odio, de lo noble y lo despreciable, que dan su sello general a las virtudes sociales, deben tener su fuente originaria en nuestros sentimientos. En todo caso, la meta a cuya exigencia están referidas estas virtudes tiene que ser valiosa para los hombres. Esto debe agradar o con base en consideraciones del interés propio, o bien debe tener otras fuentes del sentimiento, como un interés altruista en el bien de otros[11].

Ahora, la *deducción de la moral del interés egoísta* es aquí, en efecto, una idea obvia. Todo el mundo, sin embargo, tiene que inteligir, se podría decir, en qué estrecha conexión se encuentra su propio bien con el de la comunidad. A todo hombre le tiene que ser rápidamente clara la imposibilidad de su existencia singular, su dependencia de la comunidad, debe enseguida unifor-

marse con aquellos principios y con aquellas reglas que promueven el orden en la sociedad y que aseguran la tranquila posesión de un bien tan inestimable. En la medida en que estimamos nuestro propio bienestar, exactamente en esa medida, tenemos también que apreciar el ejercicio de las virtudes de la humanidad y la justicia, las únicas mediante las cuales se puede mantener la unión social, de modo que cada uno pueda cosechar los frutos de la recíproca protección y asistencia[12]. Entretanto, *cualquier derivación del valor de las virtudes sociales de la sola fuente del amor propio* que propone tal consideración se muestra de antemano *inútil*; incluso si se llevase a cabo de la manera más precisa posible, sería *fundamentalmente errónea*. Como ejemplo, algunas objeciones de Hume: «Con frecuencia alabamos acciones virtuosas que fueron realizadas en épocas distantes y en países remotos, [97] en las cuales ni la imaginación más extremadamente sutil podría descubrir la menor traza de egoísmo, o encontrar conexión alguna entre nuestra felicidad y seguridad presentes, y acontecimientos tan alejados de nosotros»[13].

Además: «Allí donde nuestra ventaja privada coincide con el afecto general por la virtud, inmediatamente percibimos y reconocemos la mezcla de estos dos distintos sentimientos…» (o, como dice Hume, «sensaciones»)[14]. «Quizás alabemos con mayor intensidad en aquellos casos en los que una acción humana generosa favorece nuestro interés particular; pero los objetos de alabanza sobre los que insistimos están muy alejados de esta circunstancia»[15]. A favor de ello, habla la siguiente consideración: explicar a otros las razones por las que una acción o disposición es digna de alabanza no significa en modo alguno querer convencerlos de que ellos sacarían alguna ventaja de estas acciones, ni mucho menos nosotros. Si la teoría egoísta fuese correcta, entonces, en efecto, tendríamos que plantear en cada caso la pregunta: «¿Cómo me afecta eso a mí?». Mas se in-

tenta realmente plantearla en cada conversación en que el tema es la apreciación ética. O bien uno se hace despreciable o bien hace ridícula toda la conversación[16].

Ciertamente, el interés propio y el interés de la comunidad van en gran medida de la mano, pero no es difícil encontrar casos en los que, como en el ejemplo precedente de los tiempos y pueblos lejanos o como en los ejemplos paralelos de pura ficción (el ejemplo de Hume remite a la tristeza por la muerte de un hombre que de nosotros solo recibió bienes[17], no solo tiene lugar un reconocimiento moral, mientras el interés propio del que juzga no puede en general entrar en consideración; más bien, encontramos también casos en los que el interés personal sí es afectado, pero se contrapone al interés social que opera en la acción virtuosa. ¿No es aquí digno de notar que, en un tal contraste, el valor de la virtud y la altura de nuestra alabanza no son disminuidos, así como, inversamente, allí donde una idea o una acción moral redunda en nuestro beneficio, de ninguna manera se eleva por ello su valor? ¿Hemos reprochado moralmente, para abandonar ahora un momento el papel de expositor, [98] a los hombres del Scapa Flow[18] que, conforme al deber, hundieron su navío, porque ahora mismo sabemos qué desgracia significaría eso para nosotros?

Naturalmente, pensamos también en los casos en los que, en el agente mismo, colisionan el interés propio y el interés social (en cuanto interés de benevolencia por el prójimo o un interés por el bien general), al que pertenecen las acciones heroicas altamente valoradas. La decisión de hacer lo que perjudica el *interés propio* no disminuye nuestra alabanza, sino que hace que esta crezca enormemente. Por otra parte, toda participación de motivos egoístas, cuando estos apuntan a la misma meta que los sociales, no eleva, sino que rebaja el valor moral, como cuando alguien hace el bien al otro por amor, pero al mismo tiempo espera un bien de él. Es claro que el interés propio, se

trate del interés de quien juzga moralmente o de quien es juzgado, de ninguna manera puede ser la fuente original de las virtudes sociales ni de la alabanza moral que se les brinda.

Por su parte, Hume busca mostrar en la naturaleza humana las bases sentimentales propias de las virtudes sociales y, según él, eso comprende, como ya lo probaron los ejemplos de la amabilidad, sociabilidad, cortesía, todas las virtudes referidas en general al prójimo. Nuevamente, estamos ante la pregunta sobre qué sentido puede tener la exhibición de tales fundamentos del sentimiento, en qué modo se puede entender, con ello, el carácter de deber de lo ético, es decir, el carácter de la razón ética, y así llegamos a la disputa sobre el sentimiento y la razón, y su partipación en los principios morales, con los que Hume mismo se comprometió de manera muy significativa.

[99] *§ 21. La fundamentación psicológico-asociacionista del utilitarismo altruista y su crítica*

Sin embargo, antes de seguir, nos conviene conocer el otro tipo de deducción utilitarista de la moral a partir del amor de sí, que hemos vinculado a los nombres de Hartley y Mill. Según lo ya dicho, este hedonismo es verdaderamente altruista en tanto que ve con claridad que existen realmente acciones y disposiciones morales de fondo desinteresadas, y que toda apreciación moral cuenta con ellas. Ve, pues, la inutilidad de todas las teorías del tipo antes criticado con la guía de Hume, basadas en el pensamiento de que todo actuar tiene en el amor propio su motivo consciente y justificativo. ¿Cómo, mediante qué magia, ahora el verdadero altruismo , las virtudes del auténtico, altruista amor al prójimo y del amor al bienestar general deben ser deducidas del *principio del amor propio*? Este truco lo realiza la nueva psicología de la asociación, cuyos fundadores fueron Hartley y Priestley.

El pensamiento fundamental de esta nueva especie de utilitarismo altruista es el siguiente: la experiencia psicológica enseña que, donde algo se aspira siempre como medio, finalmente, se aspira en la forma de un fin último. De esto se sirve la educación[*]. Originariamente, el niño aprende a hacer unas cosas y a abstenerse de otras por el miedo al castigo o atraído por la recompensa y las alabanzas. Finalmente, actúa, hace las cosas que se le mandan y evita las prohibidas sin pensar en el elogio y la reprimenda. Hace el mencionado bien «solamente en función del bien mismo».

Hagamos uso, dice el utilitarismo, de este hecho de la experiencia psicológica de la siguiente manera: cada uno originariamente aspira solo a su interés propio; originariamente uno solo puede aspirar a lo que le promete placer y en función de este. Pero este principio hedonista fundamental solo vale al inicio del desarrollo psíquico, solo al inicio el que actúa tiene exclusivamente en cuenta [100] su ventaja propia en todos y en cada caso, es decir, también en su trato con los otros. Sin embargo, en la compleja dependencia del prójimo que sus afortunados estados muestran, comprende pronto que la amabilidad, la sociabilidad, la benevolencia con los otros son ampliamente recompensadas en la medida en que quienes son así beneficiados se muestran agradecidos y no escatiman, por su parte, en amabilidades, en buenas acciones. Desde el momento en que, en conformidad con esta experiencia, el hombre hace *cada vez de nuevo* el bien al prójimo, si bien esto sucede originariamente por un interés egoísta, se desarrolla, en fin, una relativa *costumbre* de hacer el bien al prójimo en general. Finalmente, el proceso termina con el sentir benevolencia por el prójimo y con el actuar también en la praxis sin pensar en recibir algo a cambio. Surge, en fin, una orientación inmediata al bienestar general; el motivo egoísta ya no es determinante.

La benevolencia desinteresada surge, entonces, de la misma manera que la pasión de la codicia. En y por sí, el dinero no posee nada de lo que podría excitar el deseo. Pero como es el medio para conseguir tantos objetos de deseo, una *asociación* enlaza firmemente las representaciones del dinero y del goce; surge un apasionado amor inmediato al dinero. Este amor, en efecto, puede estar tan inmediatamente dirigido al dinero y ser tan apasionado que el avaro se impone tontamente todas las privaciones y renuncia a otros bienes antes de dar una sola fracción de su dinero. Otro ejemplo es el amor a la gloria. El aspirar a la estima, al elogio de los otros, está originariamente motivado por la utilidad de las buenas opiniones ajenas. Pero en el aspirar habitual al elogio surge un afán de gloria que olvida su meta originaria. Un sediento de gloria finalmente sacrifica toda la felicidad de su vida, sacrifica todos los bienes terrenales por una gloria póstuma que nunca llegará a sus oídos, que no puede, por tanto, ser de una real utilidad para él.

Precisamente de esta manera debe ocurrir con la génesis de las *virtudes morales*. De ningún tipo de acciones, dicen los utilitaristas, se originan en promedio tantas ventajas para nosotros como de las acciones «virtuosas». Es, por eso, comprensible que muy pronto deba tener lugar una asociación extraordinariamente firme entre la representación de la [101] virtud y la de algo que da alegría y felicidad, igualmente entre la representación del vicio y la de algo que acarrea perjuicios.

Finalmente, la fuerza de esta asociación llega a ser tan grande y los impulsos que se originan de ella, tan poderosos que preferimos sacrificar todas las cosas terrenales que actuar contra la virtud y la conciencia. Se explica, por último, que le atribuyamos a la virtud un valor incluso tan alto como a nuestra vida, que nos encumbremos hasta el heroísmo más elevado. Así, el hombre empieza, para decirlo con Hartley, con intereses personales para finalmente terminar con la destrucción de sí[**].

Crítica: es fácil mostrar que esta deducción del altruismo a partir del egoísmo es *psicológicamente muy criticable*, incluso si, solo por un momento, dejamos valer para una espiritualidad personal estas explicaciones psicológico-asociativas. Podemos quizás encontrar comprensible la génesis de la avaricia: el dinero es el universal *nervus rerum gerendarum*. Sea lo que sea aquello a lo que aspiremos, casi en todas partes nos topamos con el dinero como medio necesario, útil al menos. Por eso, es lo deseado casi de manera constante; aunque es un mero medio, manifiestamente es deseado con mucha más frecuencia que todos los otros fines, y cada una de las pasiones que corresponden a otros fines se traspasa y concentra en este medio universal. Se podría también decir que aquí puede desplegarse la fuerza aglutinadora de la costumbre y, en nuestra conciencia, en nuestro representar, desear, aspirar, el medio universal prevalece sobre todo fin último. Así puede finalmente desarrollarse la avaricia, si bien aún se puede hablar de ella[19] .

Sin embargo, la cosa es completamente diferente en la presunta transformación del originario egoísmo en una benevolencia altruista. El presupuesto es que, originariamente y según la naturaleza, el amor propio es la única y sola meta final o el motivo último. No es, por ejemplo, un medio universal para miles de fines diferentes. Aquí habría entonces que esperar exactamente lo contrario de lo que la teoría nos exige. Si pienso desde el inicio [102] y necesariamente siempre en mi ventaja, es decir, también en toda acción con relación a los otros, entonces el efecto de la costumbre solo puede redundar en el aumento del egoísmo; *no se ve cómo deberíamos llegar jamás a olvidar nuestro propio interés*.

Capítulo 6

LAS LEGALIDADES PECULIARES DEL DESARROLLO DEL SER ESPIRITUAL. EL REINO DE LA MOTIVACIÓN

§ 22. La psicología naturalista desconoce lo esencialmente propio de lo espiritual y de su génesis. La diferencia entre explicar y comprender

[103] Ya al final de la última lección, hemos dirigido algunas palabras críticas a la deducción que Hartley y Mill hacen de las virtudes morales a partir del amor propio. El sentido de esta crítica era el siguiente: aun cuando no tuviéramos ninguna objeción contra el estilo entero de la explicación psicológico-asociacionista de los hechos de la vida espiritual, especialmente de la vida racional, la deducción propuesta de la virtud moral no se seguiría. Si, por un momento, nos paramos sobre el terreno del método y el modo de explicación psicológico-asociacionista, quizás podamos encontrar explicable el origen de la avaricia o del afán de gloria, pero no el origen de la virtud, en la cual habría que esperar, antes que un aumento de la fuerza del motivo egoísta, un debilitamiento y, finalmente, un olvido del mismo.

Pero una crítica como esta concede demasiado[*]. Uno no puede seriamente ubicarse en su terreno metodológico, como si esta psicología pudiese hacerla en general idónea, aquí y en la vida espiritual en general, para explicar cualesquiera de los hechos cuya esencialidad propia expresa la palabra espíritu, los hechos que constituyen el tema de todas las «ciencias del espíritu». Ni siquiera hubiera podido hacer como si la psicología

asociacionista pudiera explicar también la avaricia y que la explicación propuesta por esta dejara solo algunas lagunas.

[104] Tales explicaciones no son, en principio, explicaciones, porque desde el inicio, y esta es la característica de toda la psicología sensualista y naturalista de la Modernidad, son ciegas para lo esencialmente propio de todo lo espiritual y porque también se hacen ciegas, debido a una contradictoria naturalización de lo espiritual, para el sentido peculiar que tiene y solamente puede tener la pregunta por el porqué, por el origen de un hecho espiritual.

En su disertación de la Academia de Berlín de 1894 sobre la psicología descriptiva y analítica[1], ya Dilthey exigió una nueva psicología explicativo-comprensiva en tanto fundamento para las ciencias del espíritu en oposición a una psicología explicativo-causal que, a la manera de la ciencia natural, sería incapaz de tal fundamentación. Sin embargo, por mucho que se haya probado su genial instinto y la fuerza de la intuición que le es propia en la exigencia de aquella psicología comprensiva, no fue capaz de aclarar teóricamente su sentido peculiar y de aprehender su fuerza conceptual, del mismo modo que fracasó en la crítica a la psicología naturalista, a la que le concedió demasiado.

La *esencia peculiar de todo lo espiritual remite a la esencia de los sujetos de toda espiritualidad en tanto sujetos de vivencias intencionales*; estos sujetos son yoes, sujetos personales; existen en tanto sujetos personales en cuanto viven en la forma de la conciencia, en cuanto realizan una conciencia múltiple, a saber, la conciencia que experimenta, que representa, que siente, valora, aspira, actúa. Vivir en actividad de conciencia significa tener conciencia de algo en esta conciencia, a veces, ser afectado por este algo y, eventualmente, ceder pasivamente a esa afección, pero, otras veces, comportarse de manera activa con ese algo, tomar posición respecto de ese algo en actos propios del yo de

manera práctica o teórica. En esta *vida intencional*, el yo no es un escenario vacío de sus vivencias de conciencia, ni un punto vacío de irradiación de sus actos. El ser-yo es un permanente devenir-yo. Los sujetos existen desarrollándose de manera continua. Pero se desarrollan *en correlación permanente con el desarrollo de su «mundo circundante»*, que no es otra cosa que [105] el mundo del que se es consciente en la vida de conciencia del yo. Mediante los actos siempre nuevos del yo, dotados de un sentido siempre nuevo y de estratos de significado siempre nuevos, el mundo circundante, en tanto mundo circundante para el yo, es una y otra vez un mundo circundante nuevamente transformado. Las cosas experimentadas, por ejemplo, conservan el carácter de signos distintivos, de expresiones lingüísticas, de símbolos religiosos, herramientas, edificios, sedes oficiales, bosques sagrados, iglesias, campos de cultivo, etc. Las proposiciones pensadas conservan el carácter de premisas o conclusiones; las cosas reciben el carácter de propiedad asignado por los sujetos volitivos; los escritos que ya tienen el carácter de productos, además del de documentos, reciben el carácter «legal» de los convenios, de los contratos de compra, etcétera.

Este doble desarrollo transcurre en una correlación mutua: *la subjetividad, en su vida de conciencia activa y pasiva, se crea su mundo circundante*, el cual es lo que es en virtud de caracteres intencionales siempre nuevos que recibe en tanto dotación de sentido. La subjetividad se forma en el proceso de este ser-activo siempre nuevo, de este operar-de-la-conciencia y de este continuo ser-afectada, inhibida o estimulada por objetos del mundo circundante de diversa procedencia ya «existentes», junto con nuevas acciones que ellos despiertan y que procuran a los contenidos objetivos ya conscientes determinaciones de sentido siempre nuevas. Pero *precisamente en este proceso se desarrolla, a la vez, el yo mismo en tanto personalidad*, adquiere su há-

bito relativamente permanente y, sin embargo, continuamente cambiante, adquiere su carácter con las más diferentes propiedades, conocimientos permanentes, destrezas, etc., constantemente se añaden nuevas, se desmoronan las antiguas y todo este proceso es atravesado por la unidad de un desarrollo. Esto vale para el ser y desarrollo de la persona singular y de su mundo circundante singular como para el desarrollo de las personalidades de orden superior, para las comunidades, asociaciones, comunas, el pueblo, Estado, etc., y sus correspondientes mundos circundantes comunitarios.

Preguntar por el «origen» de los hechos espirituales y proporcionar aquí «*explicaciones*», hablar, en referencia a la espiritualidad, del porqué y del porque, tiene un sentido del todo diferente de plantear, con respecto a la naturaleza, preguntas precisamente científico-naturales, [106] diferente de ofrecer explicaciones científico-naturales y hablar en este caso del porqué y del porque. En la actitud natural, tenemos, en cierto modo, anteojeras que oscurecen todo lo espiritual. El sentido científico-natural de la palabra «experimentar» es el de ver simplemente la naturaleza, ver simplemente las cosas cuyo exclusivo significado consiste en ser «en sí», en ser el sustrato de propiedades físicas. Pero el sentido universal de todo ser físico y de sus típicas «propiedad físicas» se expresa en las leyes de la causalidad mecánica, a las que llamamos leyes naturales. *Explicar* lo que tiene lugar aquí y ahora en la naturaleza significa conocerlo *en tanto caso individual de la legalidad universal de la naturaleza*, la cual prescribe a todo aquello que le pertenece una regla fija dotada de una determinación evidente. Por qué valen estas leyes naturales, por qué rezan así y no de otro modo, no es algo que se pueda preguntar de manera científico-natural. En efecto, todo es explicado a partir de ellas, a lo sumo a partir de las así llamadas leyes naturales supremas. Explicar no significa otra cosa que hacer conocer de manera efectiva la determina-

ción unívoca que tiene cada proceso individual en el mecanismo del todo de la naturaleza mediante la exhibición de las leyes naturales en su forma particular de aplicación a este caso singular, leyes que hacen que ese proceso aparezca como consecuencia necesaria en sus circunstancias individuales.

Es completamente diferente si consideramos los hechos del ser espiritual —el desarrollo de los sujetos, los procesos de sus mundos circundantes personales en cuanto tales—. Pretender una explicación de lo espiritual, preguntar por qué un yo se comporta así, cómo se comporta, de dónde proviene su hábito espiritual, cómo se ha desarrollado una propiedad de su carácter, o preguntar de dónde tiene una configuración espiritual del mundo circundante humano su significado espiritual, qué razones explicativas tiene una manifestación literaria, una orientación artística, etc. todas estas preguntas tienen un sentido totalmente diferente del que tienen las preguntas científico-naturales. Todo hecho espiritual es *motivado*; el nexo del espíritu es una operación espiritual similar, una creación de sentido y, en tanto tal, es un nexo de motivación. Explicar hechos espirituales significa *mostrar*, según la aclaración de su contenido espiritual propio, es decir, según el análisis y exhibición de su «sentido», los *motivos* que residen en la subjetividad individual o social, de los cuales resulta el contenido de sentido dado en la serie de las donaciones de sentido; así, por ejemplo, <mostrar> en una [107] obra de arte cuál es su sentido propio en tanto obra estética, qué contenido espiritual tiene para todos los que la comprenden en tanto lo que es y, luego, retrocediendo más, qué intenciones ideales dirigieron al sujeto creador, qué valoraciones efectuó, mediante qué acciones las realizó; además, cómo fue determinado en sus valoraciones por las de sus coetáneos, qué obras contemporáneas tomó como modelo, qué medios estuvieron a su disposición, cómo los estimó, cómo fue motivado

en sus actuaciones metódicas por la apreciación de su índole peculiar, etcétera.

Reconducir de esta manera algo espiritual a su «origen», explicarlo en un nexo de motivación mediante la explicitación de las motivaciones efectivamente determinantes, significa *hacer «comprensible»* el devenir espiritual e, igualmente, lo devenido mismo con el contenido espiritual que lo constituye. ¡Comprensible! Esto tiene aquí un significado propio y específico. *Cada paso está aquí acompañado por una intelección*. Si puedo ponerme en el lugar del artista, comprender el fin en el sentido con el que el artista lo mentó, comprender el medio en el sentido con el que el artista mismo lo tenía *in mente* y así, en detalle, paso por paso, entonces comprendo por qué creó así su obra, cómo la creó, por qué siguió tales caminos y por qué esta adquirió tal forma. *Aquí no recurrimos a una naturaleza ajena al yo que se desarrolla mecánicamente en su ser-en-sí ni a sus «leyes naturales»*. La naturaleza es el reino de la incomprensibilidad. En cambio, el reino del espíritu es el de la motivación. Pero la motivación está sometida a las *leyes de motivación* y todas esas leyes son plenamente *comprensibles*.

§ 23. La diferencia entre motivación racional e irracional

En el reino de lo espiritual, la pregunta por el origen, por el porqué, tiene, sin embargo, dos sentidos posibles. En general, en la esfera espiritual, se entrelazan dos clases de motivaciones, la *racional* y la *irracional*, la motivación de la espiritualidad superior, activa, y la motivación de la espiritualidad inferior, la pasiva y afectiva. [108] Ya antes hemos hecho alusión a esta diferencia. Por ejemplo, si me pregunto «por qué» pienso ahora en Engadina[2], qué despertó mi recuerdo de una estancia anterior, entonces encuentro, recorriendo la precedente corriente de conciencia, que se menciona el nombre de una persona con la cual una vez hice una excursión en Engadina. Esta es una motivación del nivel inferior, de tipo asociativo. Que el nombre

de la persona haya «despertado» la imagen de la persona misma, que me haya «recordado» a ella, que esta haya nuevamente despertado, si bien mediante un oscuro término intermedio, la representación de Engadina, esto es una motivación; este despertar es una expresión para un nexo espiritual del nivel anímico inferior totalmente determinado. Pero es una motivación irracional[2].

Por otro lado, si juzgo que Alemania debe levantarse de nuevo y, ante la pregunta por qué, respondo «porque confío firmemente en el carácter robusto, en el carácter vigoroso del pueblo alemán a pesar de todas las apariencias de desintegración», entonces esta es una motivación racional. Así mismo, es racional si, ante la pregunta «¿por qué haces eso?», se responde con la indicación de un fin guía y si, finalmente, incluso tratándose del fin último, se responde lo siguiente a la pregunta por el porqué: porque lo considero valioso en sí.

Ambas motivaciones son radicalmente distintas, ya que solo una, *la racional*, está *sujeta a la cuestión de razón*, a la contraposición entre racional e irracional, entre correcto e incorrecto. Es comprensible que la pronunciación de un nombre despierte en mí una cierta representación del recuerdo, es comprensible por qué me acuerdo de ello, pero aquí no se dice nada sobre lo racional o irracional. En cambio, todo acto y toda motivación de acto, toda motivación racional, está sujeta a la mencionada contraposición de la razón. Sin embargo, aquí la pregunta por el porqué o por el fundamento, es decir, la pregunta «¿por qué juzgas así, por qué valoras, por qué aspiras a eso?», adopta un especial y nuevo sentido: ¿con qué derecho, cuál es el fundamento, el fundamento racional? En sentido específico, un acto es racional cuando sus motivos, o sea los motivos, los fundamentos de lo ahí puesto, *son legítimos*, precisamente en sentido estricto racionales, *fundados en la razón*[4].

[109] La psicología sensualista no tiene idea desde el principio, por tanto, tampoco la de Hartley y Mill, de ninguno de estos hechos que expresan las propiedades esenciales de lo espiritual. Esta última malinterpreta el sentido peculiar del porqué científico-espiritual y, por tanto, también el *doble sentido* perteneciente a la *pregunta por el origen en la esfera de la motivación*. Solamente así son posibles teorías contradictorias como la de una fundamentación psicológica de la ética, una clase de deducción científico-natural de la virtud moral a partir de un egoísmo originario.

Ahora estamos preparados para comprender el contrasentido. Se han descubierto sus fuentes espirituales generales. Lo que es aspirado en primer lugar como simple medio se debe convertir, en el desarrollo psicológico, en un fin último, es decir, en ciertas circunstancias del mecanismo de un evento espiritual.

Para la causalidad espiritual, hablábamos de motivación; esta era, entonces, la expresión general para la manera en que los hechos espirituales se presentan «fundados en» otros hechos o «porque» estos se presentaron. Precisamente, esta conexión del «porqué y porque» es ella misma una conexión que cae completamente en la espiritualidad; ella misma es algo espiritual. Por eso, la causalidad espiritual o motivación es algo plenamente comprensible y en cada paso está sujeta a leyes esenciales conforme a las cuales *toda génesis espiritual*, por principio, *se ha de hacer enteramente comprensible*.

Ampliando lo dicho, quisiera añadir, para no ser malinterpretado, que con todo esto no se ha dicho que en la espiritualidad no haya límites a la comprensibilidad. Al contrario, estos límites están señalados, precisamente *a priori*, por la simple proposición: en el espíritu, es comprensible todo lo que tiene una génesis espiritual, todo lo que en el espíritu se presenta como motivado, es decir que remite a algo que motiva. Esto signi-

fica que también puede haber incomprensibilidad. Me limito a recordar todos los casos en los que, sin motivación alguna, irrumpe en nuestra vida, por ejemplo, un estallido, un dato sensible en general. El estallido se presenta y transcurre en la conciencia, pero en sentido exacto no tiene «génesis». Mas si lo reconozco como una señal que hace que esperemos una señal contraria, entonces lo que de esta ingresa a la conciencia ya tiene su génesis. Pero no debemos detenernos en eso.

[110] *§ 24. Las motivaciones activas y los actos del yo están sujetos a las cuestiones de la justificación racional*

Sin embargo, todavía tenemos que dar un importante paso. *Motivación* era, para nosotros, la expresión *general* para la *causalidad comprensible*, espiritual. Pero la motivación todavía tiene otro sentido estricto que no abarca toda esta causalidad y que solo tiene lugar en la esfera de lo que específicamente se debe llamar actos del yo. Mas, con ello, la pregunta del origen, la pregunta por el porqué, especialmente como pregunta acerca de por qué el yo ha efectuado tal o cual acto, adquiere un sentido particular y precisamente de gran importancia para nosotros. Dicho con mayor precisión: anteriormente, distinguimos al interior de la motivación dos clases fundamentalmente diferentes, la *irracional* y la *racional*. Sin embargo, yo mismo tengo reparos contra esta terminología[*]. Su sentido indica que una clase no está sujeta a la cuestión de razón, a la pregunta por la racionalidad e irracionalidad, la legitimidad e ilegitimidad, mientras que la otra sí está sujeta a ella, y esencialmente, por cierto.

Al interior de la espiritualidad, tenemos dos niveles que son inseparables uno del otro, porque están referidos por esencia uno al otro: el inferior, el de *lo meramente anímico*; y *el superior*, el de *la espiritualidad* en sentido preeminente. El nivel inferior es el de la *pasividad pura*. Pasividad pura es el carácter de lo anímico, de lo que *carece de yo*, es decir, el subsuelo que transcurre

sin participación activa del yo. Es el subsuelo que constante y necesariamente está ahí para el yo y está ahí en la única forma en la que puede estarlo, en la de lo psíquico, también lo psíquico de este nivel inferior, esto es, como conciencia. Pero la conciencia también puede transcurrir, precisamente, sin yo; no necesita de un yo que le preste atención, que la explique, que la separe, que la relacione, en general, no necesita que esté implicado un sujeto de actos ocupado con lo que sucede en el nivel inferior de conciencia. En la esfera inferior, subyoica de la conciencia, transcurren pues *génesis*, se entretejen lazos de motivación, pero de *una manera* completamente *pasiva*; el yo ahí no hace nada, no enlaza nada, aquí todo se realiza *por sí mismo*. Esto ocurre en la forma de la [111] llamada *asociación* y de la *formación de la apercepción*. Sin embargo, hay que advertir que todo acto del yo y toda configuración de conciencia que se constituye en la conexión de los actos se sumergen ellos mismos en el reino sin yo de la pasividad y, ahí, devenidos inactivos, ejercen una fuerza de motivación pasiva, se entrelazan con otros actos y formaciones de conciencia, de modo que hemos de distinguir entre *pasividad primaria y secundaria*. Esta última procede de la actividad y también mantiene, naturalmente, esta impronta intencional[*].

Toda asociación es, entonces, un ejemplo de motivación pasiva. Pienso ahora, por ejemplo, en Engadina. En cada caso como este, puedo plantear la pregunta del porqué, por qué pienso ahora en eso. La respuesta es, por ejemplo: poco antes, se habló de una persona con la que una vez me encontré en Engadina. Retrospectivamente, doy aquí, en mi corriente de conciencia transcurrida, con una conexión: no solo encuentro la representación de la persona, sino que ella tiene el carácter de «lo que despierta» la representación-Engadina; una es caracterizada como lo recordado, la otra, como aquello mediante lo cual se recuerda.

Yo actúo en esta reflexión, efectúo actos en los que pregunto, busco, analizo, juzgo, pero ellos mismos no son la asociación ni el entrelazamiento de la motivación que constituye su contenido propio; más bien, son actos subsiguientes, actos motivados de un modo completamente diferente que, por su parte, se nutren de los anteriores componentes pasivos. Si ahora prestamos atención a tales *motivaciones que obran en la pasividad pura sin participación del yo*, entonces a ellas mismas obviamente no se les ha de plantear *ninguna cuestión de razón*, de lo correcto e incorrecto, de la verdad o falsedad, la bondad o maldad, etc. ¿Y eso por qué? Ahora bien, esta conciencia no es ella misma un acto yoico del tener por verdadero del juzgar, del apreciar[5], pese a que un acto semejante puede referirse a ella y pese a que todos esos actos puedan alimentarse de esta soterrada conciencia. Tampoco los sentimientos e instintos que se presentan en el subsuelo anímico de la pasividad originaria y pura, es decir, sin yo, ni las motivaciones que les pertenecen, son [112] en sí mismos ni racionales ni irracionales (entendiendo la última palabra en el sentido de incorrección, de vileza). El *reino de la razón* es el de los *actos* efectuados a partir del yo y esto especialmente según los aspectos de las *posiciones* efectuadas en estos actos por el yo en tanto posiciones de tal y cual contenido de sentido. Las motivaciones de nueva índole que aparecen en la esfera del acto, la esfera del *intellectus agens*, motivaciones específicamente propias de ella, son *motivaciones racionales*; eso significa que estas motivaciones están ellas mismas sujetas a las preguntas de la racionalidad e irracionalidad, de la legitimidad o ilegitimidad, y esto en los diferentes sentidos trazados de antemano por la especie fundamental de los actos y las posiciones de acto en cuestión, es decir, según el sentido de la *belleza* en tanto sentido de la legitimidad estética, de la *verdad teórica* en tanto sentido de la legitimidad lógica y lo mismo el de la *legitimidad ética*.

Profundizando más en lo anterior, podemos también decir lo siguiente: si, por ejemplo, hago un juicio después de que he juzgado ciertas premisas, si creo que seguirá haciendo buen tiempo, porque veo que la presión barométrica es alta, entonces estos son ejemplos de una motivación de nueva índole, peculiar a la esfera de acto. Ciertamente, en lo general, está emparentada con la causalidad pasiva de la asociación, pero tiene ahí una peculiaridad esencialmente nueva: el yo mismo, en tanto yo que efectúa el acto, interviene en la causalidad. Me decido teórica o prácticamente por A considerando que me había decidido por B. Y yo mismo efectúo esta consideración. Si, en cambio, mi decisión me recuerda una decisión anterior similar, entonces, aunque los actos tengan ahí una función, esta es una mera asociación, cuya causalidad no es la causalidad del yo.

A toda causalidad específica de acto le pertenece la cuestión de razón; es decir, puedo traspasar toda causalidad como esta a la forma de una fundamentación intelectiva en la que se presente algo nuevo en los miembros de la fundamentación: la conexión de los fundamentos de derecho. Cuando, en nuestro ejemplo, me hago intelectivamente clara la conexión entre la presión barométrica y el clima, en el contenido de mi juicio, en mi proposición «Va a hacer buen clima», se presenta algo nuevo, un carácter ideal de verdad, un carácter de derecho, es decir, un carácter de derecho motivado, «derivado» de las premisas enlazadas con otras [113] premisas que permanecen silenciadas. Con la causalidad real de la motivación de acto, va mano a mano una causalidad ideal de los contenidos ideales de acto relativa al carácter de legitimidad inherente a ellos. Ciertamente, a toda motivación de acto le corresponde una correlativa conexión motivacional de las proposiciones intencionadas, una conexión del principio intencionado y de la serie intencionada, pero solo en la fundamentación intelectiva se manifiesta el derecho que se funda en motivos de derecho.

Pertenece, pues, a toda *motivación de acto,* y este es el hecho esencial fundamental, el que se pueden *convertir* en una *fundamentación intelectiva* o en una confutación intelectiva; en relación con ello, todo juzgar en aras de otro juzgar, todo valorar en aras de otro valorar, brevemente, toda motivación de acto está sujeta a las cuestiones de razón. Hay *cuestiones relativas al derecho* de los *juicios* emitidos, de las *valoraciones* efectuadas, de las *decisiones* tomadas, etc. Se necesita buscar el derecho de los actos, esto es, aspirar a las llamadas intelecciones, en las cuales los actos concernidos no son solo causados por el yo, sino que lo que ellos ponen se presenta de manera correlativa en el carácter de derecho dado en sí mismo, y este derecho ideal está motivado por sus fuentes originarias. La *pregunta del origen tiene, para los actos del yo, un sentido eminente* si se comprende *como una cuestión de derecho,* lo que únicamente en ellas puede ser el caso[6].

§ 25. El fracaso de la psicología asociativa naturalista respecto a las cuestiones de razón

Desde su inicio hasta el presente, la psicología sensualista no ha tenido idea alguna de todas estas situaciones de principio que pertenecen a la esencialidad propia de los niveles de lo espiritual. Así pues, también el utilitarismo de Hartley y Mill malinterpreta completamente el sentido del porqué científico-espiritual y, con ello, también el doble sentido que tiene esta pregunta en la esfera de los actos, en la de la espiritualidad superior. Solamente si se es completamente ciego al sentido de esta pregunta, se puede llegar al absurdo de creer haber fundamentado una [114] ética, creer haber mostrado el fundamento de la motivación ética, mediante una suerte de explicación mecanicista, naturalista, de la génesis del actuar social «desinteresado» del egoísmo, una explicación de la génesis de la «virtud moral» sobre la base del egoísmo. Es característico de estas teorías ver los hechos espirituales como hechos de la naturaleza, ver la vi-

da anímica como un ir y venir de meras cosas en el espacio de la conciencia, que tienen su propio mecanismo, sus leyes naturales psicológicas que regulan las cosas anímicas exactamente como la ley de gravitación y otras leyes físicas regulan el curso de los astros y de las otras cosas de la naturaleza.

En virtud del mecanismo de la costumbre asociativa, el hombre que originalmente hace el bien a otros para obtener su propia ventaja llega a olvidar su fin último originario y a hacer desinteresadamente el bien al otro. Al principio, piensa siempre en su ventaja, pero luego la continua experiencia de la ventaja que tiene cualquier forma de comportamiento altruista provoca que ya no calcule ni piense nuevamente en ella. El que actúa es empujado cada vez más por las tendencias habituales a hacer el bien al otro; esta costumbre se convierte, para él, en una segunda naturaleza. El pensamiento de la propia ventaja se atrofia y así crece, finalmente, la entrega pura a los otros, el hábito de la virtud moral. El medio se ha convertido en un fin último.

Pero si consideramos seriamente el hecho espiritual que expresa la palabra medio, ¿es en general posible una transformación como esta que, como afirma el naturalismo, tiene lugar en la pasividad pura? ¿Un medio cuyo fin último ha sido olvidado es ya, por eso, él mismo un fin último? ¿Se convirtió para mí el nudo en el pañuelo en un fin en sí si he olvidado por qué lo hice? O pensemos en el profesor distraído que quería hacer un recado: en el camino, se hunde en sus problemas científicos y de repente se detiene ante la pregunta por qué voy allí, qué quería en realidad, dónde, para qué. ¿Considera su marcha como un fin por sí, porque olvidó su fin? Naturalmente, no. Por eso, se plantea la pregunta; quiere pararse a pensarlo. La expresión «pararse a pensarlo» es aquí excelente. Para la conciencia, el medio está dotado de un sentido y este sentido es buscado en su determinación, pues ha sido olvidado. Pero, incluso en el olvido, [115] permanece aún en el medio la característica general

del sentido de ser un medio para algo y solamente se busca el contenido determinado de este algo. El medio está, pues, intencionalmente caracterizado, precisamente, en tanto medio cuyo fin último ha sido olvidado y ha de ser buscado. Un carácter de conciencia remite más allá de lo dado y, sin él, toda pregunta por el porqué pierde su razón de ser.

Desde el principio, debe uno fijarse en que el *medio* y el *fin último* (lo mismo en la esfera de los medios inmediatos y mediatos) son *caracteres intencionales*, caracteres de sentido, que se pueden *cuestionar* y *desplegar* , y este despliegue es un extraer los actos y las motivaciones de actos indicados, pero ante todo aquellos que se han de aclarar. El medio se manifiesta, en su sentido espiritual como tal, al sujeto, quien lo ve como medio. ¿Qué sucede ahora? Esencialmente esto: que somos remitidos a ciertos actos del yo en tanto dadores de sentido. Es propio de un medio valer para el sujeto en cuanto valor, pero no en cuanto valor-en-sí-y-para-sí, y consecuentemente, este no es aspirado como aquello que, una vez poseído, satisface y produce alegría en sí mismo, sino más bien en vista de otra cosa. Ya su carácter de valor es indirecto, remite a otros valores. En cambio, pertenece a la esencia de un *fin último* ser intencionado por el yo como *valioso en sí*, en tanto algo que en y para sí daría alegría (esto es, en el caso de una toma de posesión que capta el valor); se aspira a él en vista de este *valor en sí*. El valor propio de la meta y solamente este motiva al yo a aspirar a él.

¿Cómo, entonces, debería una legalidad ciega de un mecanismo psíquico hacer del medio un fin último para el que valora y quiere? ¿Mediante el mero venir a menos y decaer de una representación accesoria de la meta y su expulsión del dominio de los recuerdos[7]?

Ciertamente, lo que anteriormente ha sido un medio se puede convertir en un fin en sí, pero entonces únicamente mediante una motivación espiritual, de manera que reconozco, por

ejemplo, que el medio tiene en sí un valor que antes no veía; además, tomo conciencia de que el valor del fin, por el cual había elegido el medio en cuanto tal, es inferior a este valor [116] y que puedo elegir solamente uno de los dos. Entonces, cancelo el fin anterior, renuncio a él en cuanto es de menor valor y aspiro a lo que hasta ahora era medio por sí mismo en tanto fin dotado de valor propio. Esta es una transformación motivacional completamente comprensible. Pero tampoco aquí se habla de un mecanismo que desconecte al yo, que reduzca las tendencias psíquicas a fuerzas de la mecánica.

Cuando trasponemos esto al ejemplo de la virtud moral, puede, sin embargo, manifestarse el cambio motivacional que conduce del egoísmo al altruismo; pero ocurre razonablemente solo de tal manera que al originariamente egoísta de pronto se le abren los ojos para el valor propio de la exigencia del otro en el sentido del amor al prójimo y, al mismo tiempo, para el menor valor del comportamiento egoísta, que muestra amabilidad a los otros solo por su ventaja. Nuevamente, esto no se realiza en la pasividad, sino de forma tal que el yo en sus actos se deja motivar de otro modo. Además, hay que notar que, ciertamente, en la esfera ética también hay una mecanización, pero, entonces, debe ser precedida por una decisión ética activa. Un afán habitual de hacer el «bien» al otro que no surgió de la realización de auténticos actos del amor al prójimo, sería, sin embargo, un instinto ciego, irracional; sería como en la mala educación, en la cual los modos de acción inculcados pueden externamente parecerse a los comportamientos racionales mientras que les falta el sentido interior y la correspondiente actitud racional valorativa interna como base motivacional del aspirar.

Si miramos las cosas más de cerca, vemos que en lo último que hemos discutido entramos ya en la esfera de las cuestiones de razón. Todas las preguntas éticas son *cuestiones de derecho*, cuestiones *de razón*.

Pero si alguna vez se tuvo en el pasado anteojeras que hacían imposible ver la particularidad de los actos del yo en general y de la motivación activa en general; si, además, a la psicología asociativa naturalista le era completamente desconocida e inaccesible también la particularidad de los análisis intencionales de los actos según la donación de sentido y el sentido intencionado, entonces no ha de extrañar que se haya fracasado en todos los problemas de la razón, como ya en la *esfera lógica* y aún más en la *esfera axiológica y ética*. Pues los hechos esenciales designados por el título de «razón» pertenecen por completo, según hemos comprobado, al dominio de las motivaciones de acto [117] y, en ellas, confieren a la pregunta por el fundamento el sentido eminente, el de fundamento de derecho. Solo en relación a estas, pero exclusivamente en ellas y según una ley eidética universal, tienen su lugar las cuestiones de la racionalidad y de la irracionalidad, de aquello que es justo y de aquello que es injusto. Aquí esta cuestión no es una simple cuestión de hecho.

Se diferencian aquí una de la otra: 1) las cuestiones sobre la respectiva causalidad de acto en general como cuestiones que apuntan a los motivos factuales que motivaron el respectivo acto efectuado, por ejemplo, un acto de una toma de posición judicativa, valorativa, volitiva del sujeto yoico en cuestión, y 2) las cuestiones de razón que deben referirse a todos estos actos del yo. Estas apuntan a comprender si el yo tomó posición de una manera correcta y racional, si su juzgar fue correcto y, correlativamente, si el juicio emitido, la proposición expresada es verdadera, si su valorar es un valorar correcto y si el valor intencionado es un valor auténtico, si la decisión de su voluntad es correcta y, correspondientemente, si la misma resolución práctica es buena en sentido práctico. Frente a las leyes esenciales universales que hablan de actos y motivaciones de acto en general, se presentan aquí leyes esenciales peculiares de la razón

que tienen su lenguaje particular. Esto significa, ante todo, que en cada género de actos del yo, de las tomas de posición que juzgan, valoran, quieren, hay una diferencia esencial entre 1) «la mera mención» y 2) la posesión originaria de lo mentado, la posesión mediante una adquisición originaria; por ejemplo, en la esfera del juicio, distinguimos un mero mentar judicativo y, por otro lado, una intelección en la que el yo se apropia del estado de cosas mentado en su mismidad, en su verdad (en tanto «originariamente adquirido»). Toda proposición que se presente en un juzgar como lo juzgado, como lo puesto, puede presentarse como contenido de sentido de muchos juicios y también en juicios del tipo «mera mención». La proposición es meramente mentada, creída. Pero no toda proposición puede presentarse como contenido de una apropiación originaria, como verdad dada en sí misma.

Ahora, por una ley esencial, pertenece a toda proposición, en cuanto contenido de una mera mención, una posible *fundamentación* o una posible *destitución de fundamento*, una posible legitimación o una deslegitimación: o la una o la otra, según una radical exclusión. «Fundamentación» indica, en el caso más elemental, una fundamentación inmediata: *a priori* es posible una acción que lleve la mención judicativa a la síntesis, a la coincidencia de cumplimiento con la apropiación originaria de la proposición respectiva. Y entonces [118] la posición de la proposición en cuestión obtiene el carácter originario de la corrección inmediata, que coincide con la verdad evidente en cuanto aquello que le confiere originariamente el derecho. En el caso contrario de la deslegitimización, tiene lugar una transición a una apropiación originaria, no como conectada a esta misma proposición, sino a otra proposición que está en conflicto con ella y que, a su vez, se pone como verdad evidente; solo ahora la inicial posición judicativa originaria recibe el carácter de actividad en la cual está racionalmente motivada.

§ 26. El paralelismo entre las esferas racionales y sus legalidades esenciales. La absurda naturalización de lo espiritual debida a la imitación de la ciencia natural

Al final de la última lección, decíamos que todos los problemas racionales están en relación exclusivamente con el yo en cuanto sujeto de actos, con sus actos mismos en su específica causalidad de acto y, más precisamente, con las peculiares motivaciones racionales, las cuales ahí se llaman fundamentaciones intelectivas, acreditaciones o confutaciones de un derecho, pero, entonces, al mismo tiempo, tienen una relación correlativa con las proposiciones que, en los actos, son intencionadas en cuanto posiciones: en los actos judicativos, se relacionan con las proposiciones aseverativas; en los actos valorativos, con los valores puestos; en los actos de voluntad, con las decisiones. Mostramos cómo, cuando la fundamentación de las simples opiniones tiene éxito, de este lado de las proposiciones surge el carácter mismo de derecho, que motiva la posición como legítima. Con relación al *juzgar*, hemos explicado la situación en tanto situación esencial.

Esto es aclarado por todo ejemplo de una acreditación efectiva, cuya forma más elemental es la de un axioma. Cuando juzgamos $2 < 3$, reproduciendo la proposición aprendida, esto no es sino una mera mención judicativa. Si pasamos a la fundamentación que posibilita toda mención, resulta aquí, paso por paso, esta confirmación intelectiva: «2» indica la suma de uno y uno y, en el momento en que lo verificamos con toda claridad, hemos obtenido aquello que mentaba el primer nivel posicional de nuestra aserción, en la nueva modalidad de la intelección y de su contenido de verdad él mismo dado. Pero ahora no solo nos hemos originariamente apropiado del «2» mismo, del cual tenemos una posesión efectiva, sino que, al mismo tiempo, confirmamos [119] la mención anteriormente vacía y, en la síntesis de cumplimiento, nos arrogamos el derecho. Lo mismo ocurre

para la posición del «3», que alcanza a la producción originariamente activa del «3» mentado, es decir, a la clara intuición del 3 «en sí mismo», a la confirmación de cualquier posición «3». Las posiciones «2» y «3» eran los componentes de una mención judicativa que instituía la relación «2 < 3»; ahora, también se hace evidente el sentido de la relación, que los sobrepasa de manera sintética, y el estado-de-la-relación, que, en su verdad que confiere el derecho, abraza el «2» y el «3» en su mismidad originaria, y que, también en cuanto proposición de relación, alcanza la autodonación; ella misma, siendo dada en una apropiación originaria, es la proposición verdadera. En el contexto del proceso acreditador, tal proposición se caracteriza como la verdad que legitima la afirmación hasta ahora vacía. Pero si la aseveración rezara 2 > 3, el intento de acreditación nos conduciría entonces a una confutación deslegitimadora. Pues tan pronto como comprendemos lo mentado, llegamos, más bien, a 2 < 3, y la mención contraria, por su carácter contradictorio, se estrella con esta verdad dada originariamente. Naturalmente, la motivación de acto es mucho más complicada en una conclusión o en una demostración, en las cuales se llega a la intelección de una verdad indirecta, la de un «teorema».

Guiados por tales ejemplos y mediante un estudio que verdaderamente profundiza en la situación intencional, captamos el *sentido originario de las ideas* de la *«razón»* ; aprendimos a comprender en una intelección real, *primero en la esfera judicativa,* qué significan *conceptos fundamentales* como juicio y proposición, mención judicativa y evidencia en tanto apropiación originaria, qué significan fundamentación y confutación, qué significan el juzgar correcto y la verdad misma en tanto motivo que confiere un derecho, y a partir de estos conceptos conocimos las donaciones de sentido mismas, aquellas de la razón y las acciones del yo específicamente judicativas que, en términos

lógicos, llamamos modos de comportamientos racionales del yo. Obviamente, se ha de diferenciar de manera sistemática las situaciones esenciales universales; no es suficiente permanecer en la universalidad más general, nos ocuparemos de las clases fundamentales de verdad y de las correspondientes menciones y fundamentaciones, las inmediatas y mediatas, lo que conduce a toda una ciencia, la *lógica*.

En la medida en que ya se ha indagado profundamente la esfera judicativa y, en el ámbito de las motivaciones judicativas, se ha captado lo específico de la razón juzgante, [120] es de esperar, decía, que, *en las otras esferas de acto* y en sus peculiares motivaciones de acto, debamos encontrar *situaciones esenciales paralelas*. Prepararnos para estas fue el propósito constante de todas las exposiciones de las últimas semanas, tanto las críticas como las exposiciones objetivas entrelazadas con ellas.

En efecto, se ha hablado repetidamente de una diferencia en la *esfera de los actos emocionales,* a los que llamamos *actos valorativos del sentimiento*, que corre de manera exactamente paralela a la diferencia entre el mentar judicativo y el juzgar intelectivo en tanto captar la verdad en sí. Tenemos que subrayar con nitidez que no se trata de sentimientos pasivos, sino de actos efectuados por el yo. Podemos, entonces, afirmar que el llamado captar el valor, del que se decía que es un captar amante del valor en el cual el valor mismo es abrazado y poseído, sería una conciencia de acto originariamente apropiante frente al mero tener-por-valioso, al acto yoico de amar, de alegrarse-por-algo, etc., que precisamente solo mienta, considera grato, encantador, pero justamente no posee originariamente el valor en su mismidad. Nuevamente, es claro que aquí hay un cumplimiento, una confirmación, una acreditación trazada de antemano, que ocurre en la conciencia emocional misma y esencialmente en cuanto posibilidad; o en el caso de una confutación, una decepción, en la cual el yo, en su intento de una apropiación ori-

ginaria, se convence de que la cosa tenida por valiosa es, en verdad, desagradable, que la cosa tenida por bella es, en verdad, una chabacanería, etc.; lo mismo pasa en la *esfera de la voluntad* en tanto esfera de una nueva especie de actos de *la decisión práctica*, pero en cuanto actos necesariamente motivados, desde el principio, tanto en los actos de creencia como en los actos valorativos.

Si lo dicho sobre un bien realmente práctico y sobre una buena voluntad (dirigida, precisamente, a un bien) tiene un sentido, si todos los conceptos normativos que se refieren a un sujeto de voluntad, a sus actos y motivos volitivos, pero también a las habituales cualidades caracteriales prácticas (conceptos que incluyen la idea de una corrección o de una incorrección) tienen un sentido, como, por ejemplo, los conceptos de virtud y obligación, tenemos que admitir, sin embargo, una razón volitiva que, en el modo de la motivación, esté basada, sobre una razón juzgante y valorativa; su fundamentación científica debe reconducirnos a las legalidades esenciales en la esfera de los actos de voluntad y de sus bases motivacionales, legalidades [121] esenciales que deben ser las análogas a las leyes esenciales de la esfera lógica de los actos; hablando de ellas comprendimos, en primer lugar, la peculiaridad de la razón y de una auténtica ciencia racional.

Hemos previsto que en general las cosas son de tal modo que, según una necesidad esencial, los *actos yoicos* son *posiciones* y en sí incluyen, como su contenido de sentido, las posicionalidades, lo que llamamos *proposiciones*, y la situación es siempre tal que los actos o bien ya son desde el principio originariamente apropiantes y, correlativamente, sus proposiciones son verdades evidentes, *juicios verdaderos, valores verdaderos, decisiones prácticas verdaderas*, o bien son meras menciones y, entonces, están sujetos a las ideas de una posible acreditación o confutación. En el último caso, las proposiciones son meras pre-

sunciones, en verdad no son nada, nada en verdad existente, ningún valor, ni bien. El acto racional es siempre acto del respectivo yo, la razón como hábito es su hábito, la demostración y la fundamentación efectuadas, de cualquier clase que sean, son efectuadas por él en sus actos. Mas hay en general, así lo esperaríamos, una legalidad esencial a la manera de una legalidad existente y omnicomprensiva; tenemos buenos motivos para hablar de una razón válida para todos los sujetos yoicos no solo efectivamente reales, sino idealmente posibles y, por consiguiente, para hablar de una *lógica pura* válida para todos, es decir, para nadie en términos individuales, en la medida en que precisamente es una doctrina de leyes que concierne a todo sujeto judicativo *idealiter* pensable en general; del mismo modo, una *axiología pura*, una *ética pura* válida para todos en general y para ninguno en particular.

Pero en ello está implícito que tanto como se extiende idealiter la posibilidad en general de que una proposición puesta por un yo pueda ser puesta por todos y pueda ser conocida por todos como la misma mediante una empatía idealmente posible, es decir, tanto como mi mención pueda ser comprendida después por todos y captada en tanto mención del mismo sentido, en esa medida también toda fundamentación o deslegitimación es *a priori* un bien común, toda verdad y falsedad, todo valor auténtico y todo valor falso, toda buena como toda mala decisión de la voluntad es, respecto de estos caracteres de legitimidad, un bien común: eso significa que, según una posibilidad ideal esencial, todos pueden no solo comprender después la mención que uno hace y otro fundamenta, sino que, en el comprender ulterior de la fundamentación, esencialmente solo es posible que el sujeto en cuestión haya dado el fundamento de derecho, la verdad misma como aquello que da derecho, y es impensable que para él resulte algo ilegítimo ahí donde para otro [122] resulta algo legítimo. Pero eso se debe a que toda

modalidad de la razón, todo género <de> actos está, respecto de sus circunstancias motivacionales de la donación y del rechazo del derecho, bajo leyes esenciales que, como tales, pueden ser ellas mismas inteligidas en su verdad absoluta.

(Todo lo que se acaba de exponer son trazos sumamente generales, previsiones. No son presentimientos completamente vagos y oscuros, en la medida en que ya hemos obtenido, mediante singulares análisis críticos, mediante clarificaciones de ejemplos representativos, las primeras intelecciones que dan a tales previsiones un soporte y una evidencia iluminadora; pero iluminadora en un horizonte infinitamente desconocido e inexplorado que debe ser elucidado en la realización de las ciencias correspondientes y, ante todo, en la ejecución, paso a paso, de las necesarias consideraciones metodológicas de principio, un horizonte que debe ser ocupado por pensamientos de cumplimiento).

Hasta qué punto, especialmente en lo que concierne a la ética, la intención más profunda de las luchas éticas de todo el último siglo, que apuntan a una fundamentación de principio de la ética, tiende precisamente a la apertura de este horizonte de trabajo es lo que se mostrará de manera instructiva en nuestro tratamiento de la lucha entre la moral del entendimiento y la moral del sentimiento, y la lucha, que en el fondo pertenece a esta, en torno a la ética formal kantiana. Pasemos inmediatamente a eso, ya que hemos concluido en lo esencial la crítica al utilitarismo, a la que fuimos instados en las últimas consideraciones. Justamente, los horizontes que hemos abierto están completamente cerrados para el utilitarismo en cuanto representa la forma más psicologista de naturalismo, ¡la más psicologista!

Déjenme partir de ahí. Se ha caracterizado con eso, por así decir, el pecado original en el que casi inevitablemente cayó la filosofía después de la fundamentación de la ciencia natural

exacta dominante. Aquello era más que comprensible, desde que se es apresado por la pasión de tomar esta nueva ciencia natural como modelo y, por consiguiente, refundar también las ciencias del espíritu como ciencias rigurosas, y, entonces, también la filosofía que, siendo la ciencia más universal, encierra en sí la tendencia a convertirse en una ciencia del espíritu en un sentido nuevo y supremo. La imitación conduce siempre a la inautenticidad, a la falsificación, y esto en todos los ámbitos de la cultura. Cada uno tiene su propia estructura de sentido; por eso, cada uno tiene sus [123] propias metas, sus métodos peculiares. La imitación de la ciencia natural condujo a la absurda naturalización del espíritu, incluso a la naturalización de la realidad absoluta en el sentido filosófico último. Positivismo materialista y psicomonista son el título de tal naturalización tanto en el siglo XVIII como en el presente.

La tendencia al naturalismo grabada desde el principio en la filosofía moderna —que tenía ya en Hobbes, contemporáneo a Descartes, su primer gran representante— ganó poder sobre los espíritus en tal medida que, por momentos, el naturalismo casi llega al total dominio en la época que parte de los años sesenta del siglo XIX. Como resulta de nuestras aclaraciones, en la misma medida en que se extiende el *naturalismo*, domina la *ceguera teórica para lo específico de lo espiritual*, tanto en general de parte del yo y de la conciencia yoica de las personalidades de orden inferior y superior en la vitalidad de sus acciones como también especialmente del lado de la donación de sentido de los mundos circundantes constituidos conscientemente para ellas y, junto con esto, del origen de todos los contenidos de sentido de la cultura.

Naturalmente, todo el mundo es un yo, todo el mundo vive como persona entre otras personas, vive su vida psíquica inferior como también la superior en los actos de toma de posición sobre las cosas, los hombres y comunidades yoicas; todos tie-

nen ante sí un mundo cultural rico de significados de los cuales tienen una constante comprensión. Pero tan pronto como se teoriza sobre estos contenidos, se instala un malentendido naturalizante que no quiere tomar lo evidentemente dado en su darse. Sin duda, esto es posible solo si también aquellos que advierten el contrasentido naturalista hablan de lo espiritual en vez de estudiarlo de modo sistemático, y esto es de nuevo posible debido a que, de hecho, en lugar de vivir ingenuamente en una constante reflexión ajena a las costumbres de un pensar y de un representar naturales y de un estar dirigido, en los actos, a los objetos del mundo circundante, cuesta enormes dificultades volver la mirada al yo y a la misma actividad del yo, dirigir la atención a aquello de lo que se es consciente en la conciencia. Precisamente por eso, con frecuencia, la conciencia misma y el mismo actuar del yo, en el curso de las frecuentes miradas retrospectivas, no son completamente desconocidos, no son nunca, sin embargo, objetos de una captación permanente que sigue atentamente sus múltiples transformaciones y las fija, y, [124] por lo tanto, permanecen desconocidos. Cada uno tiene un amplio conocimiento intuitivo del mundo de sentidos que ha contemplado desde la infancia con intensivo interés en sus innumerables formaciones y transformaciones, y que se ha grabado en su memoria en propiedades intuitivas. Pero *la vida espiritual*, en primera línea, la vida infinitamente rica y múltiple *que uno mismo vive*, en la que uno es y se desarrolla viviendo, es desconocida en este sentido; observarla sistemáticamente en su continuidad, aprender a analizarla y, luego, encontrar el método correspondiente que ofrezca los conceptos descriptivos que fijan este reino de un indecible cambio fugaz era una cosa de una dificultad enorme y, además, una tarea que se hallaba lejos de la actitud natural y del pensamiento habitual.

[125] Capítulo 7

LA POLÉMICA ENTRE LOS MORALITAS DEL ENTENDIMIENTO Y LOS MORALISTAS DEL SENTIMIENTO EN EL SIGLO XVII

§ 27. Recapitulación. El naturalismo como escepticismo. La polémica entre la moral del entendimiento y la moral del sentimiento como forma histórica de la discusión entre la ética racionalista y la ética empirista

[125] En la última lección encontramos la explicación de por qué son posibles en general las teorías naturalistas de la espiritualidad. Comprendimos por qué no se conoce en su vitalidad la vida del espíritu, aunque esta sea la vida en la cual cada uno vive. Se conoce solo la esfera objetiva de ser que el intuir, con un constante interés objetivo, examina, confirma y en tal modo conoce realmente, antes de la teoría que presupone tal saber. Mientras no se comprendió esta situación y no se reconoció la gran tarea de estudiar, sistemáticamente y, sobre todo, de modo intuitivo preteórico, la vida fluyente misma, inefablemente fugaz, la interna vitalidad de los procesos conscientes pasivos, de los actos y de las motivaciones de actos y de elaborar conceptos exactos; mientras todavía era posible asociar conceptos a esta vida interior y hacerse de esta representaciones teóricas tomadas de la objetividad de la naturaleza, las cuales, por consiguiente, eran completamente extrañas a esta vida interior y aquí absurdas; y mientras fue en general posible que escepticismos de cualquier tipo, como ya fueron introducidos en la filo-

sofía por la sofística antigua, permanecieran sin refutación, las cuestiones acerca de las más íntimas fuentes esenciales de una verdad y de un deber ético vinculantes para todo sujeto permanecieron sin respuesta.

[126] La lógica y la ética se han solapado durante siglos. En diversos niveles de desarrollo, han proporcionado sistemas de normas para el juzgar correcto y para pretendidas verdades así como normas para actos éticos, para virtudes, para deberes, para fines supremos de la vida práctica. Sin embargo, los problemas escépticos, las cuestiones acerca de las fuentes legitimadoras de tales normas en la subjetividad y, relacionadas con ellas, las cuestiones sobre cómo puede ser objetivamente válido aquello que es fundado subjetivamente, cómo puede huirse del subjetivismo y, con ello, del relativismo, han aparecido en formas siempre nuevas. La Edad Moderna de la filosofía comienza precisamente con el intento de Descartes de eliminar de raíz todo escepticismo justamente mediante el retorno a la radical subjetividad de todo conocimiento del mundo. A partir de aquí, la filosofía ha estado dominada por los esfuerzos de retrotraer al sujeto toda objetividad lógica, ética y, finalmente, estética, no solo en las alturas de una vaga universalidad, sino también en teorías e investigaciones realizadas concretamente, y por el esfuerzo de rastrear en el sujeto las fuentes originarias de toda validez objetiva, del derecho de tales posiciones objetivas y, junto con ello, de su sentido legítimo. Así lo intenta la psicología asociativa, pero ha fracasado, especialmente en la ética.

El utilitarismo fracasó y, en este respecto, no podía sino fracasar totalmente, puesto que reinterpretó el espíritu en lo que no lo tiene, en naturaleza. No por nada he adscrito el naturalismo a los escepticismos. Todo naturalismo es, de un modo peculiar, escépticamente absurdo. Es característico de todo naturalismo malinterpretar todo aquello que puede dar al discurso sobre la razón un sentido auténtico: explica el yo y <los> actos

del yo como un tipo de entidades psicológicas inventadas míticamente, como apariencias, a las cuales se atribuyen solo complejos de elementos pasivos sin notar que incluso hablar de imaginación, de apariencia, presupone según su sentido lo que se niega. Y, además, es característico del naturalismo, como se ha dicho, haber anulado el sentido del discurso sobre la razón, incluso haber elaborado teorías de la razón, haber afirmado que hay tanto una razón lógica como una razón ética, que hay normas jurídicas para el actuar a las cuales todos se han de someter y que su validez y obligación se explican de tal o de cual modo. Ahora bien, lo propio de todo escepticismo, sea declarado o disimulado, es el que este, en la forma de sus actos y en su [127] motivación racional activa, pone en marcha esto y, de este modo, en su vivacidad presupone lo que en el contenido teorético de sus actos niega e intenta refutar.

En este sentido, todo naturalismo es un escepticismo declarado o disimulado. Pero no todo escepticismo así disimulado ni toda teoría de la razón ética, que se anula a sí misma a causa de semejante absurdo, es naturalismo en el sentido estricto. No puede describirse al empirismo ético, así como lo representan la mayoría de los *moralistas del sentimiento* y, sobre todo, alguien como Shaftesbury, diciendo sin más que reinterpreta lo anímico [*das Seelische*] explicándolo como un mecanismo de elementos psíquicos [*psychischer Elemente*]. Sin embargo, por otra parte, es naturalismo en un sentido más amplio, en la medida en que la fuente de todos los conceptos normativos éticos es buscada en la peculiaridad empírica de la naturaleza humana, y, por consiguiente, la ética se funda antropológica y psicológicamente. No todo psicologismo es del mismo tipo como no toda psicología naturalista naturaliza el alma en el modo descrito. Lamentablemente, se carece para tal fin de un nombre característico toda vez que el término «sensualismo» puede ser adecuado para psicólogos como Hume, Hartley, los dos Mill, pero

a su vez es ambiguo y no adecuado para todas las psicologías científiconaturales como, por ejemplo, la de Herbart.

En términos generales, «psicologista» es toda teoría que funda la lógica y la ética —y, de este modo, toda ciencia normativa de la razón pura— en la psicología, que, por consiguiente, ve en las normas lógicas, axiológicas y éticas, también en las por principio supremas, tan solo expresiones de hechos de la vida anímica humana. Toda ética y teoría psicologista de la razón es en general empirista. Sin embargo, el empirismo expresa lo más general, a saber, que estas ciencias son ciencias empíricas, que sus proposiciones fundamentales son expresiones de hechos empíricamente universales, residan estos en la psicología, en la biología empírica común o en cualquier otra ciencia de la naturaleza. Si, por el contrario, se entiende por *«racionalista»* toda teoría que interpreta a las ciencias de la razón no empíricamente, sino como una ciencia puramente racional, *a priori*, entonces, según la concepción opuesta que aquí ha ido surgiendo, toda ética auténtica así como la lógica y la teoría de los valores, es racional y el racionalismo es la única teoría posible. Sin embargo, hay que notar que el racionalismo histórico hasta nuestros [128] días, si bien siempre ha considerado lo correcto, se ha confundido tanto con oscuras interpretaciones metafísicas, y a menudo con concepciones de la esencia de la ciencia pura que apuntaban más allá de la esencia de la ciencia auténtica en general, que hemos de preocuparnos por apartar de nosotros este racionalismo histórico. Históricamente, el empirismo tiende a negar en general toda ciencia *a priori* y a considerar cualquier género de *a priori* como una mitología conceptual. El racionalismo histórico, por su parte, tiende a considerar toda ciencia pura y metódicamente completa como ciencia *a priori* y, por tanto, tiende a considerar las ciencias empíricas tan solo como subniveles provisionales, como inevitables estadios previos, incompletos, de aquello que es racional. Según esto, por

ejemplo, Spinoza y Wolff fueron racionalistas extremos y los Mill empiristas extremos.

La gran polémica que tuvo lugar desde fines del siglo XVII hasta Kant, la cual puede ser denominada como la polémica entre la *moral del entendimiento* y la *moral del sentimiento*, y que es proseguida en nuestro tiempo con nombres nuevos, pero con motivos heredados, no es sino *la forma histórica en la que tiene lugar la discusión acerca de una ética racional o de una ética empírico-antropológica*. Se trata de la gran discusión sobre el método verdadero; es la discusión acerca del sentido auténtico de los principios éticos, según conceptos y proposiciones fundamentales y, correlativamente, acerca de la interpretación correcta de las correspondientes fuentes en la subjetividad que dan sentido a estos principios y que explican su validez. En última instancia, se trata también del sentido de estas preguntas originarias. Esto significa al menos que, si tomamos en la pura generalidad el concepto de ética del sentimiento, se trata de aquella ética que ve en el sentimiento la fuente subjetiva originaria de los principios éticos y, al mismo tiempo, cree tener que concebir estos principios como expresiones de una facticidad empírico-antropológica. Entonces, también la ética hedonista, independientemente de su forma (también, pues, la ética de Hartley y de Mill), es una ética del sentimiento. Sin embargo, junto a ella se encuentran otras formas que normal y preferiblemente se consideran bajo el nombre de «ética del sentimiento», a saber, aquellas que se dirigen polémicamente contra toda forma de hedonismo y que para lo ético —lo cual es concebido como lo moral— recurren a un sentido específicamente moral con sentimientos específicamente morales. Actuar a partir de fuentes hedónicas les parece, por un lado, amoral y, por otro, inmoral.

[129] *§ 28. El paralelismo de Cudworth entre verdades matemáticas y verdades éticas. El racionalismo no distingue*

entre razón juzgante y razón volitiva y cae en un intelectualismo erróneo

La polémica comienza como reacción histórica a la negación hobbesiana de todo lo específicamente moral, a saber, de todas las virtudes de un auténtico altruismo. Así avanza la *reacción racionalista* y, con esta, la fundamentación del racionalismo ético en general en la filosofía moderna. Esto sucede en la llamada Escuela de Cambridge. Se trata de un efecto de la vuelta general al platonismo, por lo demás, entusiastamente confusa, que tiene lugar en el Renacimiento. Es significativo que Platón, el padre fundador de todo racionalismo, reviva. Como representantes principales de la Escuela de Cambridge, hay que nombrar a R. Cudworth (1617-1688) y a H. More (1614-1687). La característica principal del racionalismo ético aparece con nitidez en una serie de afirmaciones de Cudworth. Tan solo hemos de prescindir de sus explicaciones detalladas y de toda la metafísica místico-religiosa en la cual estas se enmarcan. «Dantur boni et mali rationes aeternae et indispensabiles»[1]. En Cudworth, aparece ya la *peculiaridad del racionalismo* que mantiene *el paralelismo entre lo ético y lo matemático*. «Las verdades matemáticas permanecen lo que son, independientemente de si nuestro espíritu se ocupa de ellas o no; así como no han sido creadas por los pensadores que se ocupan de ellas, sino que existen en sí, aunque se perdiera todo conocimiento de la geometría, así sucede con los principios fundamentales de la eticidad. Tampoco estos son algo cambiante, no son un producto del espíritu, sino expresiones de una esencialidad inmutable, que estaba dada antes de que el mundo y los espíritus fueran creados y que seguirá existiendo aunque todo este mundo corpóreo y espiritual desaparezca»[2].

[130] Tales proposiciones son ya de gran valor merced a la extraordinaria concepción de la idealidad supraempírica de las verdades matemáticas, por cuanto ellas mismas renuevan un

antiguo descubrimiento *platónico*. Por lo demás, recuerdan a las teorías paralelas de la Edad Media, como, por ejemplo, la teoría *tomista* de que el bien ético (al igual que lo lógicamente verdadero) no es bueno (o verdadero) porque Dios lo exige y lo ha establecido así arbitrariamente, sino que Dios lo exige, porque es bueno en sí, verdadero en sí. Lo verdadero es verdadero en sí, lo bueno es bueno en sí y Dios, en cuanto ser absolutamente perfecto, no puede sino reconocerlo como tal y exigirlo.

También es muy interesante cómo Cudworth comprende con anticipación el peligro de las tendencias, que justamente en ese momento surgían, del sensualismo, contra las cuales argumenta, y cómo con ello busca demostrar la *actividad* propia *del espíritu* en el conocimiento frente a la pasividad de la percepción sensible, actividad que interviene sobre el mero material de la sensibilidad por el cual es puesta en funcionamiento. Esta actividad pura, en la cual el espíritu reconoce las eternas verdades matemáticas y éticas, es una capacidad innata a través de la cual se apropia de algo innato o, mejor dicho, puede apropiarse en cualquier momento de este algo supraempírico, sobrehumano. Según Cudworth, todo saber auténtico es pensable solo como modo del espíritu divino y de su sabiduría eterna. Toda verdad eterna tiene su sede originaria en Dios. Solo a partir de él pueden los intelectos creados tenerla y apropiarse de ella gracias a la capacidad, infusa en ellos, de conocimiento puro y autónomo. Según esta teoría metafísica de la razón, *el fundamento último de la validez* de las verdades eternas debe, por tanto, residir en *Dios*.

Por consiguiente, Cudworth comienza expresando lo que le es dado en evidencia perfecta como el carácter supraempírico de las verdades matemáticas y también de las verdades éticas. En efecto, es real y absolutamente indudable que al menos [131] una verdad como $2 < 3$ y, por tanto, una verdad matemática en general es, según su sentido auténtico, válida necesaria-

mente. Reconoce también y sostiene que esta es válida con independencia de quien la pueda conocer y comprender. Pero, al reflexionar sobre la relación entre evidencia y validez de verdad, cae en la duda: si un hombre, si yo, por ejemplo, conozco una verdad matemática, si la tengo por completamente evidente, este conocimiento es algo fáctico que podría ser diferente de como es. ¿Por qué se me dan a mí o a cualquier otro hombre racional precisamente estas proposiciones matemáticas con el carácter de la verdad eterna? Si mi naturaleza estuviera configurada de otro modo, ¿no podría admitirse como verdad absoluta en un conocimiento intelectivo un contenido proposicional completamente diferente y cualquier otra proposición? Por ejemplo, proposiciones como 2 > 3, una línea recta que se corta a sí misma, etc. Mi conocimiento, por muy intelectivo que pueda encontrarlo, no puede tener autoridad alguna en sí mismo. Por ello, se recurre a Dios en cuanto autoridad de todas las autoridades, a la infusión divina, a las capacidades y a los principios innatos.

Cudworth lucha aquí con dificultades con las que, no mucho antes, se las vio Descartes en su teoría paralela de las *ideae innatae* y que tampoco superó, aunque abrió el camino para su superación definitiva mediante el descubrimiento del *ego cogito* puro, o sea, de la conciencia pura con la subjetividad pura; en sentido propio, despejó el camino para su superación definitiva. Si nos preguntamos por la justificación de nuestra fe en Dios, resulta enseguida claro que la *huida a la teología* solo puede conducir a una *pseudofundamentación* de la teoría de la validez cognoscitiva y, del mismo modo, a la teoría de la obligatoriedad ética. Solo en nuestro propio conocimiento, solo gracias a una evidencia autónoma, tenemos, dado el caso, un saber de Dios y, del mismo modo, dado el caso, un saber de Dios como la sede presunta de las verdades eternas. Que esta evidencia tenga valor, que lo conocido en ella sea real, no podemos, a su

vez, justificarlo apelando a la autoridad de una infusión divina puesto que esta invocación presupone la existencia de Dios, la presupone además como algo que para nosotros ya está presente y que es evidente por otra fuente. Llegamos, pues, a un círculo. Y, del mismo modo, la validez eterna de las verdades matemáticas no puede obtener su fuente de que ellas proceden del ser eterno de Dios, en el cual tienen [132] su sede, puesto que el ser eterno de Dios sería una realidad eterna mientras que el ser de las verdades matemáticas no es un ser en el sentido de lo real. No necesitamos, sin embargo, entrar en este punto.

En cualquier caso, es claro que esta crítica pone freno tanto a toda teoría teológica del conocimiento como a toda teoría teológica de la razón ética por lo que respecta a su autoridad, de modo que ya no tenemos más motivo para abandonarnos a *sistemas morales fundados teológicamente* y, de este modo, absurdamente *heterónomos*. La teoría del conocimiento como ciencia de la clarificación de la razón teorética en cuanto fuente de la validez teorética y, también, la teoría toda de la razón en general, se mueven en todo su desarrollo hasta la fenomenología pura entre la Escila del *teologismo,* en el cual el racionalismo siempre acaba, y la Caribdis del *antropologismo* y del *biologismo,* que son el abismo al que todo empirismo se precipita, pero que también, una y otra vez, representa un peligro para el racionalismo. Solo una filosofía fenomenológico-trascendental que presenta al yo puro y a la pura conciencia egológica como un reino infinito de leyes esenciales inmanentes, y que muestra cómo toda objetividad puesta en la verdad, incluso la de la peculiar personalidad humana, ofrece un seguro canal navegable y hace posible las intelecciones teorético-racionales.

Obviamente, no podemos desarrollar aquí una teoría del conocimiento. Tan solo quiero esbozar lo que basta para mostrar su solidez interna: si, en una fundamentación gradual, me resulta clara la afirmación de $2 < 2$ y tengo finalmente la intelec-

ción de que 2 < 3, entonces este estado de cosas matemático ya no es mentado vacíamente, sino que es captado y dado absolutamente en su mismidad o verdad. Si reflexiono, encuentro que este es el modo en el que yo, este hombre empírico, juzgo, fundamento y veo intelectivamente. Pero también reconozco que la fundamentación y la intelección son en sí mismas lo que son según su esencia, conserve yo o no esta humanidad fáctica, piense como sea mi ser psicofísico, en la medida en que solo constato puramente la evidencia fundante y su contenido, 2 < 3. Todos los cambios empíricos del yohombre están atravesados por el puro «veo intelectivamente que 2 < 3», el cual [133] conserva siempre su esencia idéntica, según una necesidad que se da a sí misma. Si yo estableciera que no hay ningún mundo ni un yo humano que vive en este, no podría cambiarse nada en este «yo veo intelectivamente que 2 < 3 es una verdad fundada». Y si tomo tal proposición en su absolutez y pura esencialidad, entonces veo intelectivamente también que este «veo intelectivamente» no es algo libremente variable, de modo que, por ejemplo, yo cambie 2 < 3 en 2 > 3. Veo intelectivamente también que *ver intelectivamente y aquello que es visto intelectivamente están esencialmente referidos el uno al otro* y, por tanto, unidos el uno al otro, que todo yo imaginable en general puede ver intelectivamente la verdad que un yo ve intelectivamente y que la falsedad, el absurdo de una proposición, que un yo ve intelectivamente en cuanto absurdo, tiene que ser visto intelectivamente para cualquier yo que sea pensado puramente como juzgante. Así reconozco que la intelección y la fundamentación no dependen de mí, del hombre empírico, ni del hombre ni de un mundo en general, y que son independientes de la pregunta por su existencia, pero que valen esencialmente y en sí como algo que pertenece a la esencia pura de un yo pensante en general y de una proposición pensada en general.

Volvamos, no obstante, a Cudworth. Hemos de rechazar su intento de anclar la validez absolutamente ideal de las verdades fundamentales matemáticas y de las verdades éticas paralelas a estas en la autoridad de Dios. La verdad absoluta de lo matemático es una verdad realmente absoluta, realmente autónoma. El sujeto y el ámbito de dominio de esta autonomía no es el hombre empírico y su vida anímica empíricamente humana, pero tampoco Dios como creador del mundo, sino más bien el *yo puro*, en cuanto aquello que todo yo empírico puede encontrar en sí *mediante actos libres*. El sentido de la autonomía reside en la legalidad esencial que une al pensamiento y a lo pensado, el inteligir y aquello que es inteligido, el fundar y aquello que es fundado, y que todo yo que se capta a sí mismo como yo puro puede reconocer y comprender en plena evidencia como legalidad esencial perteneciente al campo de su conciencia pura. Con otras palabras, en el pensar libre cualquiera puede conocer intelectivamente que toda intelección y toda fundamentación realizada intelectivamente no depende de él, del hombre en el mundo empírico. Puede conocer, en una intelección absoluta, que el mundo no debería existir y que él mismo no debería existir en su humanidad empírica; puede libremente pensarse de otro modo y ver intelectivamente que su respectiva intelección permanece absolutamente intacta en la forma de una verdad [134], que esta es válida en cuanto pertenece a la idea pura de un yo en general que juzga y ve intelectivamente y a la correspondiente proposición en general.

No obstante, el extraordinario mérito de Cudworth consiste en la *formulación, incomparablemente precisa, de la idea de una legalidad ética, válida absolutamente, mediante el paralelismo con la legalidad matemática*. La idea de la *validez supraempírica* de lo matemático no se había expresado nunca tan nítidamente. El fin de estas precisiones, en las cuales se manifiesta una energía espiritual extraordinaria, residía, para el teólogo Cudworth, en

la lucha eficaz contra el extremo naturalismo y relativismo hobbesianos. Las leyes éticas, al igual que las matemáticas, vinculan y obligan *de manera absoluta* a todo hombre en virtud de su idealidad supraempírica.

Sin embargo, si Cudworth quiere asegurar de este modo la sublime dignidad y el carácter sagrado de lo moral, *queda aquí aún sin considerar una gran diferencia que separa lo ético de lo matemático*. La negación de una proposición matemática es un contrasentido. Quien viola las leyes matemáticas cae en el *error*. Pero quien viola una ley ética, cae en el *pecado*. Esto reclama nuestra atención sobre un doble sentido de la ley ética. Por un lado, puede comprenderse por ella una verdad general de la esfera ética, así como una ley de la naturaleza expresa una verdad universal para la naturaleza, o una ley geométrica es una ley para el espacio. En este sentido, una ley ética es aquella según la cual para todo agente es éticamente malo actuar contra la propia conciencia. Una ley es, pues, una verdad que, como toda verdad, es inteligible, y la intelección es una función del entendimiento teorético. La validez es una validez teorética, cuya violación es un error que solo es posible mientras falta la intelección. Pero una ley ética no es una aserción meramente teorética, sino que es un enunciado legal teórico tal que, en cierto modo, incluye en su sentido una ley en un sentido completamente diferente. Esta última constituye la ley auténticamente *ética*, a saber, *una exigencia general, un imperativo general para la voluntad y su sujeto*.

La diferencia aparece claramente cuando damos al enunciado legal ético una forma lingüístico-imperativa. Por consiguiente, en lugar [135] del juicio general con valor de ley: «Cualquiera que actúe contra la conciencia moral, actúa mal», formulamos el imperativo universal: «¡Que todos actúen según su conciencia moral!». En el caso singular, nos encontramos la proposición enunciativa: «Actúas mal, si actúas contra la con-

ciencia moral», y el imperativo, la proposición prescriptiva: «¡Que todos actúen según su conciencia moral!». Es claro ahora que todo imperativo, todo «tú debes» o «tú no debes», concierne al actuar o al decidirse de la voluntad por un obrar y, por consiguiente, al sujeto como sujeto de voluntad. ¿Qué hace, entonces, la exigencia legislativa de la ley ética, que, del mismo modo que la ley matemática, debemos ver intelectivamente como válida incondicionadamente, al igual que una ley matemática, una *exigencia de la voluntad válida, esto es, vinculante*? ¿Qué es lo que convierte al obrar debido en cuanto obrar en algo incondicionadamente debido, en lo único prácticamente racional?

A este respecto, no encontramos claridad ni en Cudworth ni en todo el racionalismo ético que parte de él. En él, no se distingue entre 1) la *razón judicativa*, que se refiere a los predicados de verdadero y falso de las proposiciones judicativas enunciadas, una razón que se activa en las fundamentaciones lógicas de juicio que hacen su objeto evidente, y 2) la *razón práctica*, que se refiere a predicados como bueno, prácticamente debido, malo, prácticamente indebido, prohibido, en cuanto predicados del decidir y del actuar así como a los predicados de los sujetos de la voluntad conectados con estos: una razón que se pone en marcha en algunas destacadas motivaciones voluntarias y no, como la razón lógica, en motivaciones del juicio. Dado que no se distinguió claramente entre la razón juzgante, que en la ley ética, juzgando sobre el deber, constata teóricamente, y la razón que reside en el deber mismo, faltó entonces también la posibilidad de posteriores cuestionamientos y diferencias. Por ejemplo, no existía claridad alguna acerca del modo en que esta razón específica puede ser, a su vez, determinada en el querer y actuar mediante la razón judicativa, acerca de cómo un obrar racional en la práctica puede o debe ser motivado por juicios racionales.

Siguiendo el modo de proceder de Cudworth, el racionalismo ético establece un continuo paralelismo entre las verdades éticas y las matemáticas, y ve en ello la expresión clásica de [136] la objetividad incondicionada de lo ético. Pero la pregunta era más bien qué significa este paralelismo y en qué reside propiamente su valioso sentido. ¿En qué debe residir? Si la ética, en cuanto ciencia, expresa juicios y verdades sobre lo ético, entonces surgen, ciertamente, en ambos lados, en la ética y en la matemática, leyes *a priori*. Pero no se debe, sin embargo, pasar por alto la diferencia radical entre las materias de juicio de una y de otra, ni tampoco el origen de los juicios de una y otra. Un juicio, en la matemática, al igual que en toda ciencia de cosas, se dirige a objetos, a sus propiedades, a sus relaciones objetivas, etc. Se refiere al ser y al no ser. El juicio ético no juzga simplemente la voluntad como si juzgara figuras y fuerzas corpóreas. Incluso si comprendemos por razón ética la razón teorética del pensador ético que juzga, hemos de prestar atención al hecho de que su juzgar teorético está, ciertamente, referido a las voliciones y las acciones, pero *no a las cosas, sino* a ciertas *diferencias entre lo debido y lo indebido*, diferencias que en cuanto paralelas a la verdad y falsedad lógicas indican diferencias propias de la razón, esto es, de una auténtica razón práctica.

Al intentar fundar la idea de una razón práctica entendida como una razón práctica que se expresa mediante principios *a priori* , el racionalismo cae desde el principio en la *vía en declive de un intelectualismo errado* . La comprensible oscuridad, debida a la dificultad de los entrelazamientos de razón judicativa y razón volitiva, le inducen *ora a equiparar la razón práctica con la teorética* ora a considerar a la primera como una suerte de prolongación de la segunda, a saber, en la forma de la determinación de la voluntad por motivos exclusivamente teoréticos.

La psicología, la psicofísica y la biología científicas juzgan sobre hechos psíquicos de todo tipo, como sucesos temporales

que tienen lugar en la vida anímica y que están bajo las reglas de la facticidad. Y, de este modo, estas ciencias juzgan también sobre juicios, sentimientos, voliciones. Pero ¿no es claro que la lógica, cuando habla de la verdad, y la ética, cuando habla del deber práctico, no juzgan como las ciencias de hechos? Esto vale tanto para hechos reales como para posibles: la geometría pura y la matemática pura. Pero ¿es la ética un tipo de mecánica *a priori* del querer?

[137] *§ 29. La interpretación de Clarke de las leyes éticas confunde leyes materiales y leyes normativas*

Aquello que ya germinaba en Cudworth, alcanza en este respecto en Samuel Clarke (1675-1729) un pleno e impresionante desarrollo. Enseña lo siguiente: al igual que las leyes matemáticas, las leyes éticas proceden de la naturaleza propia de las cosas mismas. Son leyes de la naturaleza o de la recta razón, y, como las leyes matemáticas, son válidas eternamente e invariables por antonomasia. El tipo de validez objetiva es en ambos casos la misma. Así como las relaciones matemáticas se fundan en la naturaleza de los objetos matemáticos, de los números y de las dimensiones, y las relaciones mecánicas en la naturaleza de las fuerzas, así en la naturaleza de los objetos éticos, de las personas y de las acciones, se fundan las relaciones que les pertenecen específicamente. En cada uno de estos ámbitos, de estas *relaciones,* surgen necesariamente relaciones de concordancia y no-concordancia y, con ello, de verdad y de error.

¿Cuáles son estas relaciones específicas cuyos puntos de referencia son las acciones y las personas, y cuyas leyes eternas deben ser las leyes éticas? Clarke responde: son relaciones de una adecuación e inadecuación propias, *fitness* y *unfitness*. Consideremos, por ejemplo, los deberes morales para con Dios. A causa de sus eminentes atributos, debemos a Dios veneración, amor, adoración[3]. ¿Por qué? Evidentemente, tales sentimientos corresponden a los atributos divinos, están con ellos en una re-

lación de *fitness* . Esta sería un tipo de congruencia que supera en gran medida a toda congruencia geométrica. O bien consideremos un deber de justicia: cada uno debe tratar a sus prójimos como él quisiera que estos lo trataran. De nuevo, esto es tan evidente como cualquier evidencia matemática. Los hombres son [138] todos de un género y, en esta uniformidad de género, se fundan relaciones de congruencia recíproca, modos de acción y disposiciones de fondo adecuadas, que convergen unas con otras.

Obviamente, con esta teoría de la congruencia de Clarke no se ha avanzado mucho. *La congruencia es una metáfora* que Clarke exagera y que toma demasiado en serio. Lo que en la geometría aparece como concepto exacto y <como> creado originariamente, que obtiene inmediatamente una determinada significación metodológica, es solo una palabra para ciertos vínculos normativos. Al igual que no serviría nada a la lógica si se dijera que un juicio verdadero indica qué concepto de predicado «conviene» a qué concepto de sujeto y que la lógica tiene que ver con congruencias conceptuales, así, semejantemente, tampoco serviría evidentemente a la ética.

Pero lo siguiente es más importante para nosotros: Clarke considera las *leyes éticas* como leyes que *pertenecen a las personas y a las acciones, y que se fundan en su naturaleza exactamente del mismo modo que las leyes matemáticas se fundan en números, en dimensiones y en fuerzas*. Pero, de esta forma, *atribuye* a las leyes éticas el sentido de leyes «*meramente teoréticas*» en sentido eminente, a saber, les atribuye el sentido de aserciones meramente teoréticas sobre relaciones entre personas y acciones. Lo «teorético» obtiene aquí un sentido que constituye precisamente lo contrario a lo que, en el sentido de un deber, constituye lo normativo y lo práctico. El *sentido propio de la razón ética*, el cual se expresa en conceptos como «deber», «obligación», «virtud», *se le va completamente de las manos*. Cautivado por el modelo ma-

temático, se hace ciego al hecho de que las leyes éticas no son simplemente leyes empíricas o *a priori*, ni expresan conexiones reales o idealmente posibles de la naturaleza —tampoco de la naturaleza del actuar y del ser humano que actúa—, sino leyes para el deber de acciones y semejantes.

Clarke habla siempre de «naturaleza de las cosas», naturaleza de los números y de las cantidades, de la naturaleza de la fuerza. Puede prescindirse del hecho de que confunde la naturaleza en el sentido del ser fáctico y la naturaleza en el sentido de la esencia pura, y que por ello las leyes matemáticas confluyen con las leyes de la naturaleza en el sentido de la física (que, por tanto, confunde lo *a priori* con lo empírico). Clarke no ve que el concepto de esta naturaleza concierne exclusivamente a todo tipo de propiedad meramente material y a todo tipo de relación material, y excluye todo lo normativo.

[139] Una ley que pertenece a la naturaleza de las cosas es toda ley eternamente válida que pertenece a la índole de cualquier cosa. Falta aquí el conocimiento del hecho de que, al igual que los predicados normativos específicamente lógicos de verdadero y falso, así también *los predicados éticos de bueno y de malo no expresan algo meramente material*. En su lugar, expresan una esencia a la cual pertenecen leyes esenciales. Así como las leyes lógicas de lo verdadero y de lo falso no dicen nada sobre la naturaleza de las cosas, ni tampoco sobre la esencia *a priori* de estas, sino que hablan de la esencia de la verdad y falsedad (obviamente de las proposiciones), así las leyes éticas tampoco dicen nada sobre las cosas y sus relaciones, sino que hablan de la esencia de lo que es éticamente debido e indebido. El paralelismo entre leyes lógicas y matemáticas y leyes éticas tiene su sentido si con él se quiere decir: las leyes matemáticas son evidentemente leyes esenciales, *a priori* y, por ello, eternamente válidas. Así lo son las leyes lógicas y éticas. Pero, entonces, se debería diferenciar claramente: las leyes esenciales pueden re-

ferirse <, en primer lugar,> a algo *puramente material*, esto es, a algo, como tal, puesto en verdades como existente, como objeto, propiedad y semejantes, que eventualmente también como substrato de actos éticos asume el carácter ético de lo debido o indebido, mientras que esto mismo, esto material, no es en sí mismo una verdad, algo debido, etc. En segundo lugar, las leyes esenciales pueden referirse también *a las verdades como tales*, a lo debido en cuanto tal. Cosas, números, dimensiones, fuerzas, hombres, animales son puras cosas materiales, pero también los actos de juzgar, los actos de la voluntad, las acciones, etcétera.

Frente a estos, las verdades y las falsedades, y los fundamentos y las consecuencias lógicas que les corresponden, las demostraciones lógicas, etc., no son cosas materiales, sino objetos de la razón, objetos específicos de la razón lógica. Del mismo modo, lo debido éticamente y las objetividades que se refieren a ellos como, por ejemplo, el medio o el fin legítimo, son objetos específicos de la razón práctica y no meras cosas materiales ni meros predicados materiales. La razón teorética, que investiga todo, investiga, una vez, los mundos materiales, los empíricamente reales y los ideales, otra vez investiga la razón misma, por consiguiente, la razón teorética misma, pero también otros tipos de razón [140], por ejemplo, la razón práctica y los predicados y objetividades que aparecen específicamente en ella.

En la historia moderna de la filosofía, encontramos desde el principio la tendencia a orientar el concepto de razón teorética exclusivamente a la matemática y a la ciencia natural y, posteriormente, a las ciencias materiales que son, ciertamente, las ciencias de mayor interés. Eventualmente, con la lógica, se incluyen los conceptos normativos de la verdad, porque en la pura investigación material es evidente el recurso a la cuestión del derecho lógico de las proposiciones expresadas en referencia a las cosas materiales y, en el despliegue de las ciencias materia-

les, cuenta siempre la cuestión del derecho, la de la verdad y la del método verdadero. Pero *la ausente reflexión sobre las separaciones de principio* se venga también sobre todo porque no ha estado en grado de comprender la peculiaridad de las leyes éticas en cuanto leyes referidas a una específica razón práctica, leyes dotadas de conceptos normativos propios; no ha estado en grado de comprender que la razón teorética, en sus juicios teoréticos evidentes, puede elaborar conceptos con relación a las normas del deber pertenecientes a la voluntad y expresar juicios provistos de una legalidad esencial, los cuales, en una validez eterna, expresan lo que pertenece a la esencia eterna del deber ético en cuanto obligación absolutamente vinculante.

Qué oscuro fue Clarke lo muestran, de modo determinado, las siguientes afirmaciones. Según él, las criaturas racionales son éticas cuando su voluntad y sus acciones son constante y regularmente determinadas mediante la razón o la necesaria diferencia entre las cosas según las leyes eternas e inmutables de la justicia, de la equidad, etc., en lugar de por el arbitrio, el capricho, las pasiones impetuosas, los intereses egoístas, los gozos sensibles. Si sucede lo último, si se dejan seducir, si ponen en contradicción su irracional obstinación con la naturaleza y la razón de las cosas, si intentan, en lo que de ellas depende, convertir las cosas en lo que no son y no pueden ser, entonces estamos ante la mayor osadía y, al mismo tiempo, ante el mayor absurdo que puede ser pensado. Esto representa el intento de subvertir el orden merced al cual existe el universo. Toda violación del derecho y toda maldad deliberada, toda lesión del derecho, es, en el plano moral, lo mismo que si alguien quisiera cambiar en la naturaleza las relaciones determinadas entre los números y las figuras matemáticas, [141] o derivar las tinieblas de la luz o lo dulce de lo amargo[4].

A partir de lo indicado, se ve claramente en qué medida lo teorético, en el sentido especial de lo legal materialmente, se

confunde aquí con lo normativo, con aquello que se refiere al deber y, al mismo tiempo, qué absurda es esta confusión. Nadie puede con su actuar contravenir las leyes esenciales de las cosas. Solo puede engañarse a sí mismo juzgando sobre ellas. Sin embargo, las leyes normativas pueden ser violadas por nuestro actuar y lo son continuamente. De la luz no puedo hacer tinieblas, de un 2 no puedo hacer un 3, pero sí puedo juzgar erróneamente sobre ello. Sin embargo, violamos las leyes normativas éticas si actuamos como no debemos. Estas leyes no son leyes materiales del obrar. Si lo fueran, no habría otro obrar que el que exigen, pero dicen, por ejemplo, «todo obrar que es motivado así o asá es malo». También esta es una ley esencial y válida incondicionadamente, pero no regula el ser de las acciones en su materialidad, sino que expresa una conexión esencial entre el predicado normativo «malo» y algunos determinados tipos de acciones, determinados por ciertos motivos.

§ 30. La diferencia entre leyes materiales y leyes normativas en cuanto leyes racionales. La única posibilidad de contravenir las leyes normativas

En la última lección, en las frases de Clarke que hemos citado, nos ha resultado claro qué peligros residen en el paralelismo, que ha llegado a ser clásico, entre las leyes matemáticas y las leyes éticas, y cómo este ha inducido a confundir la diferencia entre leyes de la mera materialidad y leyes de la razón. «Si los hombres», dice Clarke, «se dejan inducir a la irracionalidad por las pasiones, los intereses egoístas, el placer sensible, entonces se ponen en contradicción con la naturaleza o razón de las cosas. Intentan convertir las cosas en lo que no son o no pueden ser. La más grande irracionalidad es, al mismo tiempo, [142] el mayor absurdo. Esto significaría subvertir aquel orden por el cual existe el universo. Toda violación del derecho y toda maldad deliberada es, en el plano de la moral, lo mismo que si alguien quisiera alterar en la naturaleza las relaciones determi-

nadas entre los números y las figuras matemáticas o derivar las tinieblas de la luz o lo dulce de lo amargo»[5].

Naturaleza y recta razón son identificadas aquí con toda seriedad; las verdades éticas se convierten en verdades simplemente materiales. Profundamente erróneo es además el discurso, relacionado con ello, según el cual, en el actuar no ético en sentido práctico, nos ponemos en contradicción con la naturaleza de las cosas, las queremos convertir en algo que no son. Nadie puede en la praxis contravenir prácticamente una ley material, nadie puede —aquí es evidentemente claro— hacer de los números o de las figuras algo que, según las leyes matemáticas, no son esencialmente, por ejemplo, hacer que 2 > 3, que una línea recta sea una curva, etc. Se pueden contravenir estas leyes solo si se juzga mal, si uno se equivoca con respecto a los números, a las figuras y a otras objetividades. Por otro lado, se pueden contravenir las leyes lógicas juzgando en modo lógicamente absurdo. En cuanto a las leyes éticas, estas se pueden contravenir en sentido práctico queriendo y actuando en forma no ética, teniendo convicciones no éticas, etcétera.

En los juicios falsos, no se contraviene la esencia material del juzgar, pues ningún juzgar puede «contravenir» las leyes materiales que pertenecen por esencia al juzgar. Esto significaría, en efecto, que no sería un juzgar. En ningún querer y actuar se pueden «contravenir» las leyes esenciales materiales del querer, del actuar, etc., puesto que estas solo expresan lo más universal, lo que pertenece específicamente al querer y actuar, sin lo cual no sería un querer en general. Una ley de la razón, como las de la lógica o de la ética, no dice nada acerca de la mera materialidad del querer o del juzgar, como si fuera una ley psicológica, sino que habla más bien de la verdad y falsedad o bien de la corrección e incorrección, de la bondad y maldad prácticas [143] o de la corrección o incorrección del querer. Ciertamente, la esencia material del juzgar, del querer, interviene en la ley ra-

cional que determina su corrección. Sin embargo, mientras que en una ley esencial material intervienen solo meras esencias materiales, en una ley racional, en la medida en que, como se dice, esta «norma» la materialidad, intervienen, junto con la esencia material, al mismo tiempo ideas o esencias *toto coelo* diferentes, que tienen su ubicación en la razón misma en lugar de en mundos materiales. En tanto que los actos de juicio son remitidos normativamente a la idea de verdad, vemos intelectivamente que si un juicio, por consiguiente, esta objetividad de la esfera psicológica, tiene como contenido una proposición hecha en un cierto modo, es necesariamente falso y expresa una falsedad. Si, por el contrario, formula una proposición de esta o de aquella forma, es necesariamente verdadero. Por ejemplo, todo juicio cuyo contenido es una contradicción analítica es simplemente falso; todo juicio cuyo contenido es una así llamada proposición analítica, por ejemplo, una proposición de la lógica formal misma, es necesariamente verdadero. En la esfera ética sucede exactamente lo mismo, como cuando decimos que toda decisión que no respeta la voz de la conciencia moral es por principio no ética.

El que no actúa éticamente no contraviene la naturaleza de las cosas. Contra tal naturaleza no hay «contravención» alguna justamente porque son «naturalezas», esencialidades objetivas y leyes esenciales materiales. Tiene sentido contravenir las normas solo en la medida en que se juzga un contenido de sentido que tiene el predicado lógico «falso» o se actúa en un sentido que tiene el predicado ético «vicioso». Esto significa «contravenir». *Hablar así se refiere esencialmente a los predicados racionales específicos*. Si se confunden las leyes materiales con las leyes normativas (leyes racionales), hablar de «contravenir» pierde su sentido.

Para no dejarles demasiado insatisfechos, me propongo en lo que sigue esclarecer de manera más profunda y diferenciar en

modo más preciso la contraposición entre verdades materiales, leyes materiales, en particular leyes esenciales materiales, por una parte, y, por otra parte, verdades racionales, leyes esenciales de la razón, que hasta ahora he mostrado tan solo mediante confrontaciones a título de ejemplo y desde alguna distancia. Se trata de explicaciones muy importantes[6].

[144] *§ 31. Recapitulación. La diferencia entre naturaleza y espíritu con respecto a su normabilidad. La naturaleza como sustrato del mundo no susceptible de recibir una norma*

Volvamos ahora al punto de partida de nuestras ya concluidas indagaciones acerca de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu. En el *racionalismo ético* de Clarke, nos salió al encuentro un intento de interpretar las *leyes éticas como «leyes naturales»* para así asegurar su validez objetiva incondicional frente al escepticismo ético. La expresión «ley natural» fue interpretada, por su parte, en el sentido de que tiene que haber leyes que pertenecen a las acciones y disposiciones de fondo humanas del mismo modo como las leyes matemáticas pertenecen a la naturaleza de las dimensiones geométricas y de los números, y como las leyes naturales físicas pertenecen a la naturaleza de las cosas físicas. Esta teoría fue relevante para nosotros porque en ella se ejemplifica un error fundamental que recorre toda la historia de la ética, es más, toda la historia de la filosofía moderna, y que ha confundido a todas las investigaciones sobre lógica y estética. Aquello que faltaba fundamentalmente en esa teoría era la claridad sobre la radical peculiaridad de los conceptos normativos frente a todos los otros conceptos y frente a la norma misma, es decir, la verdad con sus formas fundamentales paralelas. También faltaba claridad sobre las sedes originarias específicas de toda verdad en los actos o sentidos de actos y sobre el modo en el que los objetos asumen capas de significado y sobre cómo, correspondientemente, con relación a ellos devienen, y solo por esto pueden devenirlo, sus-

ceptibles de recibir una norma. Precisamente por esto faltaba la claridad sobre la *diferencia entre las ciencias cuyos ámbitos excluyen por principio una normación y las ciencias que contienen objetividades susceptibles de recibir una norma y pueden, por tanto, ser traducidas en ciencias normativas*. Con todo esto se mezclaban las oscuridades que concernían a la relación de los conceptos de valor y de norma, las cuales han permitido que ambos se confundieran de manera equívoca.

Todas estas oscuridades se reflejan, sin embargo, de nuevo en las ambigüedades tan desconcertantes del término «naturaleza» que en Clarke [145], como por doquier en la literatura filosófica, ejercen un efecto tan funesto. A menudo se usa el término «naturaleza» como una mera indicación de que en una esfera científica se debe juzgar de una manera puramente objetiva y no normativa. Esto, sin embargo, significa también que los juicios de valor deben ser excluidos, en lo cual se mezclan confusamente los conceptos de juicio de valor y juicio normativo (juicio de verdad). Lo que Clarke tenía en mente eran los juicios matemáticos y de las ciencias naturales. Pero era un concepto de naturaleza completamente diferente el que utilizaba en la expresión «ciencia de la naturaleza», donde «naturaleza» significaba simplemente la naturaleza física, la cual, mediante el concepto ampliado de naturaleza, abarca también a la psicofísica.

Todas las confusiones son evitadas de una vez para siempre si, como nosotros, se desciende a las fuentes fenomenológicas más profundas y si se extraen de ellas los conceptos fundamentales y las distinciones explicadas intelectivamente.

Gracias a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, junto con la determinación del sentido y la explicación del origen que hemos llevado a cabo, ha quedado mostrada la función y el posible ámbito de normación, ciertamente, solo para el reino del mundo empírico. Ha quedado

mostrado que solo y exclusivamente el mundo del espíritu es susceptible de recibir una norma. La naturaleza es el reino de lo noespiritual y, por ello, de lo que no es susceptible de recibir una norma[7].

Pero la claridad se extiende ahora a todas las ciencias posibles, o sea, también a las ciencias *a priori*. Evidentemente, a la separación entre ciencias empíricas le corresponde una separación entre las ciencias *a priori*. El mundo fáctico es el único real en una infinitud de mundos posibles. Las posibilidades, en cuanto posibilidades puras, completamente desvinculadas empíricamente, son el campo de un *a priori*.

A la naturaleza fáctica le corresponde la idea de una naturaleza en general, a la ciencia fáctica de la naturaleza le corresponde *la ciencia a priori de una naturaleza posible en general* y, del mismo modo, las *ciencias a priori del espíritu* son postulados necesarios. Por consiguiente, estas últimas son ciencias de aquello que *a priori* es susceptible de recibir una norma, de la espiritualidad en general, mientras que las ciencias *a priori* de la naturaleza [146], a las cuales pertenecen, por ejemplo, la geometría y la mecánica racionales, no pueden admitir ningún concepto normativo. Sin embargo, más allá de este y de todo *a priori* que domina el ser individual y mundano, está la *matemática formal*, hablando en general, la ciencia de los objetos en general, en la cual no se pregunta si se trata de objetos ideales o reales, individuales o no individuales. Estas ciencias, por ejemplo, la teoría de conjuntos, la aritmética, el análisis puro, la teoría de los números, etc., no son, a su vez, por principio normativas y son del todo incapaces de acoger en sí predicaciones normativas. La razón de ello reside en que la universalidad formal, en la cual se habla de objetos en general, no prejuzga aún si se trata de naturaleza o de espíritu o de otra cosa. Solo una vez que se ha determinado esto, puede pensarse en general en una normación. Solo por esta razón, la matemática formal parece acercarse a la

ciencia de la naturaleza, con la cual tiene en común el no poder aceptar en sí conceptos de valor como bello y feo o conceptos prácticos como bueno o malo.

Pero esta comunidad no tiene, como ven ustedes, ningún fundamento esencial común. La naturaleza es extranormativa y extravalorativa porque, en la estructura del mundo, es el estrato inferior necesario. Este es solo un correlato en la estructura de la subjetividad constituyente del mundo que, en su intencionalidad, tiene necesariamente tres niveles, en modo tal que el nivel de la apercepción de la naturaleza tiene que funcionar siempre como el nivel inferior. Donde no hay una predación originariamente sensible no se puede hablar de sentimiento y de tendencia ni tampoco nada puede ser valorado o formado en sentido práctico. El estrato mundano inferior es necesariamente un estrato privado de espiritualidad y de significado. Pero la función matemática como el número, etc., no es susceptible de recibir una norma y está en sí privada de valor porque es algo formalmente universal y, por ello, indeterminado. Tan pronto como el número es un número de juicios de determinado contenido que, por ejemplo, fungen en una conclusión o bien como un número de ladrones, entonces, en tal caso está aquí de nuevo la normabilidad; sin embargo, la matemática formal habla de los números en general y no del número de ladrones.

Si, manteniéndonos en una actitud *a priori*, pensamos los objetos matemáticos como individuales, la consideración *a priori* de la idea de una individualidad general conduce a la idea [147] de un mundo individual con las separaciones de naturaleza y espíritu, y, justamente estudiando a fondo este *a priori*, llegamos finalmente a la construcción de aquella mencionada correlación entre el mundo idealmente verdadero (conforme a la norma) y la verdadera humanidad, en la cual, sin embargo,

«hombre» significa una idea supraempírica, la idea de un sujeto racional en general.

§ 32. Los argumentos de los moralistas del sentimiento y de los moralistas del entendimiento con sus reproches y unilateralidades opuestas. Los trabajos preliminares de la moral del sentimiento para el necesario análisis fenomenológico del origen de lo ético

Las reflexiones críticas y las sistemáticas que se entrelazan con la crítica nos han ayudado de tal modo que ahora podemos seguir con otros ojos el curso de las luchas históricas por una ciencia ética y obtener con facilidad de ellas nuevos estímulos para un filosofar autónomo.

Hemos conocido la moral del entendimiento, la racionalista, en dos influyentes representantes. Por cuanto aquello que ofrecen es imperfecto, aparece en ellos un rasgo significativo que, como dije de antemano, caracteriza a toda *ética racionalista* y, al mismo tiempo, determina el contraste con la ética de los sentimientos: volviéndose contra el escepticismo ético, que se presenta como hedonista, o sea, como ética del sentimiento, defiende la *objetividad incondicionada de la validez de lo ético*. Vinculándose a este rasgo fundamental, ha llegado el momento de poner en el centro de la consideración el contraste entre moral del entendimiento y moral del sentimiento, y con ello, al mismo tiempo, realizar ya el tránsito en el tratamiento de la ética del sentimiento que ha conducido a muchos proyectos sistemáticos ricos de contenido. Las dos direcciones éticas se desarrollan en motivación recíproca, una contra otra. Esta motivación determina a ambas a unilateralidades antitéticas, las cuales subyacen a estas direcciones hasta tal punto que ninguna de las dos alcanza una meta buena, una ética verdadera, aunque, ciertamente, cada una de ellas ha visto algo bueno.

El comportamiento práctico de los hombres está manifiestamente determinado por el sentir. Si intentamos eliminar todo sentimiento del ánimo humano, entonces todos los conceptos éticos, conceptos como [148] fin y medio, bueno y malo, virtud y deber, y todos los conceptos anexos particulares, perderían su sentido. El hombre ya no sería, entonces, un ser que aspira, que quiere, que actúa. Tenemos, pues, que *recurrir a los sentimientos* e investigarlos más exactamente para aclarar el sentido de todos los conceptos éticos, para estudiar al hombre como ser ético, para esclarecer las peculiaridades de su comportamiento moral, para fundar las leyes morales que explican este último. Esto es lo que guía a todos los *moralistas del sentimiento*, entre cuyos representantes quiero mencionar enseguida a Cumberland (1631-1718), el cual tiene aún un papel preparatorio, Shaftesbury (1671-1713), Hutcheson (1694-1746), Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), su amigo y coetáneo; en la escuela escocesa, especialmente Thomas Brown <1778-1820>; el movimiento se propaga en el siglo XIX volviéndose contra Kant: Herbart (1776-1841) y Lotze <1817-1881>.

El motivo fundamental de la ética del sentimiento es tan claro que desde el inicio porta consigo la consideración siguiente: ¿cómo protegemos a la ética del escepticismo? ¿No es el sentimiento algo relativo y subjetivo? Uno siente así, otro siente asá. En los hombres normales, debería haber modos universales de sentir paralelos a la universalidad del sentir sensible. En este sentido, los hedonistas sostienen que todos los hombres normales tienden al placer. Pero ¿con ello se expresa un deber? Si todos los hombres normales ven los colores de forma normal, ¿significa ello que el daltónico ve de forma errada? ¿Hay en el tener sensaciones uno verdadero y uno falso? Habría entonces también un cosquilleo, un centelleo, un zumbido de oídos, una tos, etc., verdaderos y otros falsos. ¿Sucede de modo diferente con los sentimientos? Lo que a uno le es agradable a otro le es

desagradable. *De gustibus non est disputandum*. Dejar que los sentimientos sean los criterios determinantes conduce al *subjetivismo ético o al relativismo* y, en última instancia, se trata siempre de variaciones del hedonismo que no cambian en nada a este y que tan solo son lo contrario de una auténtica ética. Tal es la visión unánime de los moralistas del entendimiento que llega hasta Kant, en el cual encuentra incluso su expresión más extrema.

Mientras que la ética del entendimiento discute contra la ética del sentimiento, mira constantemente el carácter racional que habita todo lo ético, el sentido peculiar del deber moral [149], de la obligación. Llama la atención sobre el hecho de que todo juicio moral no expresa un sentir meramente subjetivo ni tampoco meramente el hecho universal de que todo hombre normal suele comportarse fácticamente de modo conforme al sentimiento, sino que, según su sentido, contendría la pretensión de que el comportamiento práctico correspondiente es *correcto o incorrecto*. En última instancia, a este punto se refiere toda polémica en torno a las cuestiones morales y no a la mera facticidad de un sentir y de un comportarse que, en cuanto facticidad, es, más bien, presupuesta cuando debe intervenir la apreciación moral. La polémica no tendría ningún sentido si ninguno presupusiera en lo profundo que hay *algo objetivamente correcto*, lo que significa una verdad válida en sí que puede ser reconocida en su validez supraindividual. Esta es válida tal cual, sin ninguna relación a la persona. En *la verdad moral*, como en toda verdad matemática o de cualquier otro género, reside el sentido de que, sea quien sea el que se decida así moralmente, matemáticamente o como sea, decide correctamente, así como en la falsedad reside el sentido de que sea quien sea quien se decida así, decide falsamente, incorrectamente, reprochablemente. «Sea quien sea» significa todo ser racional imaginable.

Además, también en los asuntos morales apelamos a la intelección merced a la cual, por ejemplo, el que peca moralmente puede reconocer de manera indudable que su obrar fue pecaminoso en sí y <puede> reconocer, por el contrario, lo que era en sí correcto. ¿Cómo podríamos, pues, de otro modo adscribir a Dios atributos morales y, en armonía con esto, suponer como evidente que nuestra comprensión plenamente clara y evidente, así como la de todo ser racional, tiene que coincidir con lo que Dios reconoce como moral y exige de cada uno? Al igual que toda verdad teorética, en la matemática como en toda auténtica ciencia, es única para todo ser racional en general, incluido Dios, y en la medida en que esto implica que la intelección de un ser racional tiene que coincidir necesariamente con la de cualquier otro, así ha de suceder con la verdad moral.

Ahora bien, sigue pensando el racionalismo ético, el juicio moral no puede orientarse según el sentimiento. O, volviendo a este punto, ¿acaso se pretende recurrir, por ejemplo, a una preformación divina, como algunos moralistas del sentimiento creían poder evitar? Recurrir, pues, al hecho de que Dios [150] habría provisto normalmente a la especie humana de un modo universal del sentimiento merced al cual estaría garantizada una coincidencia necesaria entre todos los hombres normales. Pero esta concepción es toda ella errónea. El racionalista inglés Richard Price (1723-1791), que ya desarrolló tales consideraciones contra la moral del sentimiento (en su escrito *Las cuestiones principales de la moral*[8]) y que en ellas se dirige especialmente contra Hutcheson, dice: según una teoría tal, Dios habría podido unir disposiciones y acciones del todo contrapuestas con los sentimientos correspondientes y así normarlas como morales. Pero esto sería tan absurdo como tener por posible que Dios habría de fijar, según su arbitrio, la verdad y falsedad de cualquier proposición, que, por ejemplo, habría fijado arbitrariamente que el principio de contradicción sea falso. Se ad-

mitiría la posibilidad de que aquello que vemos claramente como bueno y justo, Dios mismo lo rechazara como malo; que lo que veneramos, Dios lo aborreciera. Esto podría dar lugar a bonitas sorpresas en el juicio final[9].

Al argumentar de tal modo y al acentuar el sentido sin duda auténtico de la pretensión de una verdad valida en sí y de una corrección que pertenece a todo lo moral, el moralista del entendimiento acaba en *crasas unilateralidades y equivocaciones* debidas a la carencia de análisis fenomenológicos originarios que vayan y se mantengan en la profundidad y cuyo sentido metodológico aún no se ha descubierto. Era indudablemente correcto que la región moral es un dominio de verdades peculiares, incluso de verdades *a priori,* en cuanto para ello pueden enunciarse principios universales que, como el mandamiento del amor al prójimo, pretenden el legítimo derecho a una validez supraempírica. En este respecto, el paralelismo de estas verdades con las verdades matemáticas fue de un valor iluminador en tanto que justamente las proposiciones matemáticas son, de hecho, de modo excelente, adecuadas para explicitar el tipo de verdades *a priori* y la validez incondicionada que les es peculiar. Pero en la preocupación de que la [151] concomitante consideración del sentimiento pusiera en peligro la validez *a priori* de los principios morales, los moralistas del entendimiento no ven otra salida que enseñar que la fuente de la validez de estos principios y el origen de los conceptos morales reside en el entendimiento puro.

Sin embargo, *este entendimiento puro era algo completamente oscuro*. Incapaz de esclarecer de manera comprensible las relaciones intencionales y especialmente las relaciones de legislación, se dejó guiar del todo superficialmente por el paralelismo con lo matemático. Y hemos visto lo que resultó de ello en virtud del alejamiento de la realidad de los moralistas del entendimiento. En la matemática, y en la ciencia exacta de la naturale-

za con la cual en aquella época aún se mezclaba generalmente, se veía un reino del entendimiento puro o de la «razón pura», palabras que solo significaban que el hombre pensante-cognoscente tenía justamente la facultad, la capacidad de conocer, en verdades válidas en sí, lo peculiar de las cosas matemáticas, los números, las dimensiones, las fuerzas, su «naturaleza»; la capacidad de apoderarse, al pensar, de verdades de leyes válidas suprasubjetivamente. De este modo, no se explicaba naturalmente nada. No se explicaba lo que el pensar y el conocer sean en general, ni cómo ambos se relacionarían con la objetividad y con la verdad, ni qué hace comprensible la efectiva apropiación y posesión de la verdad, por parte del cognoscente (en este respecto hablamos de evidencia) y lo diferencia del mentar vacío y eventualmente falso, etc. Permanecía completamente sin aclarar qué ha de caracterizar al «entendimiento puro» frente a otras «capacidades» espirituales. Aquí era naturalmente claro que el sentimiento quedaba fuera de juego para el pensamiento puramente matemático y para el científico-natural. Efectivamente, en los conceptos matemáticos no había nada que pudiera remitir a sentimientos. Quien habla de números, figuras, fuerzas no piensa naturalmente en determinaciones algunas procedentes de la esfera de los sentimientos. Pero ¿no sucede lo mismo cuando se habla de disposiciones de fondo y de acciones, de virtud y deber?

Al esperar demasiado del paralelismo matemático, se pasó por alto (lo cual en Clarke es casi grotesco) que las verdades matemáticas y de las ciencias de la naturaleza no son normativas y que tales regiones no pueden ofrecer en sí ni siquiera una referencia para una posible normación, mientras que al sentido de todos los conceptos y proposiciones éticas [152] pertenece esencialmente lo normativo. A tal respecto, podría haberse dejado guiar como paralelismo solo por la lógica pura; pero debería también haber sido claro que el «verdadero ente», la idea

normativa de la lógica, tiene su paralelo en otra idea normativa de la ética, a saber, en aquella que la transforma en una teoría normativa del deber, como la lógica es la teoría normativa de la verdad. Y se debería haber visto que en lo ético se esconde aún una tercera idea normativa paralela, en el valor, en lo bello en el sentido más amplio.

Para la ética moderna, ha sido fatal el que, desde el inicio, no viviese *en el estudio de lo ético mismo*, dedicándose directamente a esto, sino que se desarrollara en la discusión constante acerca de la posibilidad de una ciencia ética. Por ello, siempre estuvo orientada a cualesquiera verdades éticas representativas, a juicios éticos con valor de leyes y, por tanto, luchando por la objetividad de la validez de tales juicios, permanece anclada en la objetividad de la validez de juicio sin darse cuenta de que, tras esa validez, se encuentran todavía *otras valideces* que son *afirmadas* solo *merced al juicio* y que solo en la versión lógica pueden convertirse en el contenido doctrinal de una ciencia, a saber, la ética. Un enunciado ético es una proposición judicativa lingüísticamente expresada como cualquier otra, como una proposición enunciativa sobre números, cuerpos celestes, etc. Toda proposición enunciativa tiene su verdad, su verdad judicativa, una verdad de la esfera de los actos de conocimiento. La proposición enunciativa ética, una proposición verdadera sobre lo moral, no es, sin embargo, solo verdadera, es decir, tiene la legitimidad normativa de una proposición judicativa. Más bien, habla también sobre una legitimidad normativa que no es la de un juicio. Habla, por ejemplo, del mandamiento del amor al prójimo como de algo absolutamente debido, de un «debes» o «todos deben comportarse así y asá». Esto concierne a una normalidad de un comportamiento emotivo y de un comportamiento motivado en esto por la voluntad, válido para todos. Estas normalidades son el tema sobre el que se juzga, preceden al juicio. Y cuando se juzga sobre ellas, el juicio es verdadero en la

medida en que este, en el conocer y en el concebir, expresa en la forma judicativa conforme a norma lo que tiene su sede extrajudicativamente en la esfera emotiva y en la voluntad.

Si analizamos ahora un juicio de la lógica, este es también un juicio sobre normas, juzga legítimamente sobre la verdad o falsedad del juicio [153]. Pero aquí existe justamente una verdad del juicio referida a leyes sobre la verdad del juicio, y esto comporta que la lógica se refiere a sí misma. Pero en los casos paralelos, especialmente en la ética, una verdad del juicio se refiere a una ley normativa que no es una ley de la norma judicativa, sino de la norma emotiva y volitiva. Efectivamente, en cierto modo todo esto es obvio, en la medida en que se ve sin más que <un> juicio sobre lo moral no es, a su vez, un juicio sobre juicios. Y, sin embargo, el conocimiento del *paralelismo de las normas* (de la triplicidad de las verdades) no es fácilmente accesible. La investigación más profunda, que puede conseguir más que cualquier otra la comprensión plena y la explicación exhaustiva, es muy difícil.

Un gran obstáculo es el múltiple entrelazamiento de las diferentes funciones de acto que suele ser más complicado y que, en casi todos los casos vividos moralmente, es más complejo que lo aparecido antes. El pensar judicativo no desempeña un papel ni siquiera solo en forma de enunciado sobre el comportamiento moral; más bien, este presupone en innumerables casos, como su único sustento, conceptos y juicios. El que actúa prácticamente se decide, en la mayoría de los casos, en virtud de múltiples juicios sobre la relación medio-fin, reflexiona sobre sus prójimos y sus motivos, y sus juicios determinan sus decisiones. El juicio moral, aplicado a estas decisiones en un segundo momento, es naturalmente un juicio nuevo con respecto al contenido todo de la acción apreciada y abarca también todos estos juicios.

Por consiguiente, la pregunta por las funciones del entendimiento para la realización de las decisiones morales está expuesta fácilmente a confusiones. No solo por el hecho de que solo difícilmente se puede separar el entendimiento judicativo en cuanto capacidad de la verdad del juicio del entendimiento valorativo y práctico en cuanto capacidad de los actos paralelos dotados de un contenido conforme a la norma (de las «verdades» paralelas). Se confunde también la función del entendimiento de juzgar sobre lo moral, con el fin de expresarlo, con la función del entendimiento judicativo de procurar a lo moral sus bases fundantes. Si, con respecto a esto, se considera que, también con relación al valorar como base fundante del comportamiento práctico, son posibles múltiples complicaciones, que este mismo puede presuponer juicios, que este, como el juzgar y el querer, puede estar articulado de muchas maneras diferentes y que todas estas complicaciones de los tres grupos de actos [154] se reúnen y se unen, se comprende, sin necesidad de mirar profundamente, que las dificultades para un esclarecimiento y una visión de conjunto sistemática así como de un dominio de todas las posibilidades son extraordinarias.

En este respecto, un cierto *trabajo previo* ha producido precisamente la orientación contraria, la *moral del sentimiento*, a la cual pertenecía sobre todo la primera interpretación de la multiplicidad del entendimiento o de la razón (en la forma de la separación, promovida en primer lugar por More, entre el sentido moral y el sentido por lo verdadero y lo falso, que, más tarde, siguió en la forma de la separación entre la capacidad del conocimiento, la del sentimiento y la del deseo). ¡Qué tan extraordinariamente lejos se permaneció de una comprensión fenomenológica y crítico-racional de estas «capacidades», entendidas como la triple fuente de las normas originariamente propias! La aptitud para el trabajo fenomenológico previo estuvo ya dada merced a la orientación de los intereses y del trabajo de

la moral empirista. Mientras que los moralistas del entendimiento eran filósofos de principios y metafísicos teologizantes que tenían la mirada más en el más allá, en lo metafísico-trascendente, en Dios como el lugar de las ideas, los moralistas del sentimiento eran más de este mundo terreno. Su interés se dirigía a la actualidad de la vida ética, al análisis psicológico de la misma, a su regulación práctica y a la plenitud concreta de las configuraciones antropológicas en las cuales lo moral se presenta no solo en los hombres individuales, sino también en los diferentes pueblos y en las diferentes épocas.

El psicologismo de Locke, el cual conquistó rápidamente la hegemonía en el siglo XVIII, en especial, la literatura popular, se extendió también a la ética. La teoría psicologista de la razón se convirtió también en teoría psicologista de la razón axiológica y práctica. Al mismo tiempo, este desarrollo culminó pronto, en todas estas esferas, en una personalidad filosófica. Se cumple plenamente en el momento en que se descubre su más íntima consecuencia como un escepticismo absurdo. Se cumple en una única gran obra, en el *Tratado* de David Hume[10]. Sin embargo, [155] el debilitamiento del sentido para las cuestiones de principio, que es el fenómeno concomitante y el rasgo característico del empirismo psicológico, hace a esta época hasta Kant (como después de nuevo en el siglo XIX) ciega al sentido peculiar y al absurdo del escepticismo humeano. Solo Kant fue despertado del «sueño dogmático» por este escepticismo y ello más en el lado teorético-cognoscitivo que en el ético. Como despertador para una ética auténticamente escrupulosa, que se retrotrae a las más profundas fuentes fenomenológicas, es Hume el más grande entre los espíritus negativos de la Modernidad, todavía hoy de actualidad. Sus obras deben ser estudiadas detenidamente por todo joven filósofo. También los escritos de los moralistas del sentimiento, bajo algunos aspectos, son dignos de ser estudiados y tienen algún interés.

§ 33. La fundamentación psicológica y metafísico-teológica del juicio moral por Shaftesbury. Consideración crítica de su teoría del sentido moral[11]

Comencemos con Lord Shaftesbury (1671-1713), el primer, por así decir, moralista del sentimiento, pues, aunque influenciado por sus precursores, construyó por primera vez una moral del sentimiento de tipo característico. Todos los moralistas del sentimiento posteriores, en la tipología de su teoría, dependen de Shaftesbury. En su obra principal, las *Characteristics* [12], se encuentran las siguientes ideas que aquí nos interesan.

El hombre no tiene, como Hobbes <había> enseñado, originariamente meros afectos egoístas (sentimientos, impulsos, inclinaciones). También pertenecen originariamente a la naturaleza humana afectos sociales. Sería impensable un ser sensible que, viviendo con sus semejantes, no experimentara por los otros ningún sentimiento de compasión, de bondad, de amor [156], y no estuviera dotado por lo menos de una predisposición a estos sentimientos[13]. Hay, sin embargo, que distinguir tres tipos de afectos o de predisposiciones correspondientes. Junto a las egoístas y a estas inclinaciones sociales «naturales», se encuentran también las «innaturales», como la maldad, la alegría por el mal ajeno, etc., las cuales no se dirigen ni al propio bien ni al de la comunidad. Hay que decir por adelantado que la moralidad positiva, la auténtica eticidad, solo se refiere a los afectos egoístas y a los sociales mientras que los afectos «innaturales» tienen que permanecer excluidos. Estos últimos son afectos inmorales, específicamente negativos. Sin embargo, su exclusión no basta para crear moralidad. A esta pertenece, sobre todo, una cierta armonía de los afectos egoístas y de los sociales. Se debe notar de manera especial que los afectos egoístas deben estar necesariamente representados en un ser social y no tienen en sí en modo alguno un carácter inmoral. Deben solo

integrarse en aquella armonía de la vida afectiva, lo cual vale exactamente para los afectos sociales, «naturales».

Sin embargo, aquella armonía, que permanece todavía indeterminada, no es todavía moralidad. Un animal tiene todos los afectos indicados, pero nadie considera a un animal como un ser moral. Para que se pueda hablar de moralidad, de virtud, el ser espiritual correspondiente tiene que ser un ser racional, es decir, tiene que tener la capacidad de reflexión y, basándose en esta, del conocimiento. El hombre no es solo capaz de sentimientos nobles, amistosos, compasivos. Afectos de este tipo y, en general, afectos semejantes de todo tipo se encuentran también en el animal. El hombre puede también observar reflexivamente sus inclinaciones y sus objetos, formar de ellos conceptos y reflexionar sobre ellos. Sin embargo, en esta ocasión surgen nuevos afectos, es decir, *afectos de un segundo grado*, sentimientos de respeto y de menosprecio, de aprobación y de desaprobación. Solo mediante estos, el hombre llega a ser consciente de esa armonía o desarmonía de los afectos, solo así surge el juicio moral. Esto, pues, no es cosa del intelecto como mera capacidad del conocimiento. Más bien, es en la esfera emotiva donde acontece la apreciación que admite o rechaza, en la forma del afecto reflexivo de la aprobación o de la desaprobación y, aunque Shaftesbury [157] no distingue expresamente la versión cognoscitiva de la aserción, es, sin embargo, evidente que por «juicio moral» comprende solo esta valoración que se realiza puramente en la esfera emotiva para proporcionar las bases a las representaciones y a los juicios que reflexionan sobre los afectos de primer grado. El entendimiento cognoscente es, por tanto, esencial, pero está implicado solo secundariamente. Lo que es aprobado o desaprobado es la armonía o desarmonía, como también podemos decir, la belleza o la fealdad afectivas.

De hecho, en el ámbito moral sucede lo mismo que en el de la belleza sensible: así como el sentimiento aprecia como bellos o feos las configuraciones, los movimientos, los colores que se le ofrecen sensiblemente según sus diversas medidas, disposición de conjunto, unión, así como el alma tiene un sentido para las configuraciones y la armonía de colores, así también tiene uno de un tipo más sutil, por así decir, un sentido moral. Este tiene su campo en la capacidad de reflexión sobre aquellos sentimientos e inclinaciones de primer grado. El alma como espectadora u oyente de otras almas tiene, en cierta medida, un ojo u oído para lo dulce y áspero, agradable, desagradable en los afectos, para sus modos de relación, para su armonía o desarmonía; según las circunstancias, las admira o las detesta y las desprecia, toma partido por lo natural, lo honesto y desaprueba lo que es corrupto, malo[14]. En ello se piensa también que, en este modo de la aprobación, cualquiera que esté desinteresado debe tomar posición en el mismo modo.

Por esta razón, para Shaftesbury la *moral es una estética de los afectos,* el sentimiento moral de aprobación es un caso especial del sentimiento estético, el juicio moral, un caso particular del juicio estético, del juicio de gusto en el sentido más amplio. Sin embargo, según él, los sentimientos morales, por su influjo práctico, se diferencian de los otros sentimientos estéticos (los así llamados habitualmente). En los sentimientos morales, no nos contentamos con la aprobación o desaprobación apreciativa; más bien, estos actúan en el sujeto que valora como fuerzas impulsoras que le empujan hacia aquello que ha aprobado como bien. Por lo demás, en ambas partes, las facultades estéticas, el gusto, deben ser [158] integradas en la cultura, puesto que este es originariamente primitivo e inculto. Requiere de una técnica moral.

No obstante, la exposición es todavía muy unilateral. Una consideración naturalista, externa, cosmológica, se mezcla de-

sordenadamente con la consideración por así decir vuelta a la interioridad del espíritu, psicológica o, si prefieren, fenomenológica; una metafísica teleológica superficial condiciona los razonamientos. Shaftesbury considera el mundo como un sistema teleológico que está él mismo formado por sistemas teleológicos parciales. Todo ser tiene por sí una tendencia propia a la conservación de sí y, al mismo tiempo, tendencias que lo sobrepasan y que sirven para la conservación del sistema. Esto vale también para todo animal y todo ser humano. El instinto egoísta es instinto de conservación de sí, el social está dirigido al sistema, y este es aquí la respectiva comunidad, al máximo nivel, la humanidad terrena. A la armonía del mundo pertenece, como incluida en ella, la perfección armónica de los sistemas parciales, integrados gradualmente en ella, hasta llegar a los individuos particulares. Esta requiere que, en última instancia, todo individuo, por tanto, todo ser humano, esté dotado de una cierta armonía o, como también dicen, de una economía de sus afectos[15], justamente de aquellos que serían más útiles para la conservación y mayor perfección posible del sistema inmediatamente superior que le es más próximo, su comunidad humana. También para eso se requiere la autoconservación de cada uno.

Por consiguiente, esta armonía es la que es consciente en la aprobación estético-moral. Pero no como si Shaftesbury, en una clasificación más limpia, defendiera que el sentimiento expresa en verdad solo su juicio sobre una belleza de los afectos y se limitara a mostrar solo en investigaciones metafísicas posteriores que, por un lado, se capta algo bello que como tal no sabe nada de sistemas y de su bien, y, por otro lado, resultara que esto bello es un índice de la perfección de la comunidad humana y del mundo entero. No debería ser un problema, además, el porqué aquello que es moralmente bello sea precisamente conforme a la máxima autoconservación y perfección del mundo.

Más bien, [159] Shaftesbury presenta la situación de modo tal que el ser humano moral, en su juicio moral, sería motivado por la consideración del bien común y del bien propio incluido en él.

Si consideramos a este propósito que el pensamiento de Cumberland de la coincidencia de virtud y felicidad fue aceptado y desarrollado ampliamente, que cada uno, en última instancia, calcula cuál es para él la virtud mejor, y que la cima de la sabiduría sería el justo amor de sí, entonces debemos decir que la teoría de la virtud de Shaftesbury se hundiría en un *utilitarismo*, el cual, si hubiera sido desarrollado desde el inicio hasta el fin coherentemente, no hubiera necesitado en absoluto de una estética de los afectos, mientras que si esta, a su vez, hubiera sido desarrollada coherente y claramente, se hubiera podido quizá evitar caer en el utilitarismo. Shaftesbury no fue precisamente un hombre dotado de preparación lógica ni un pensador verdaderamente científico. En su popular exposición retórica, se mezclan confusamente diferentes corrientes de pensamiento. Ciertamente, era un hombre original, un hombre de grandes intuiciones, que expresaba lo que había visto, motivo por el cual ejerció un fuerte influjo.

Esto, sin embargo, concierne a la peligrosa teoría del sentido moral que se difundió en los años posteriores (la palabra misma aparece en Shaftesbury solo de pasada). Históricamente, esta remite a una observación genial de Henry More, el cual ya había hablado de un *sensus virtutis* al que había contrapuesto el sentido de verdad y falsedad. Lo peligroso residía en hablar de un sentido que remitía, sin embargo, a una pasividad, como la de la sensación o del sentimiento, a algo así como el gusto sensible, con el cual se confunde fácilmente el gusto estético. Las observaciones de Shaftesbury al respecto suscitan, ciertamente, dudas fundadas.

Pero, por otra parte, era importante y meritoria la radical comprensión de la esencia de la apreciación moral como una toma de postura que tiene lugar en el sentimiento mismo antes de todo juicio cognoscitivo, en la forma de la aprobación y de la desaprobación. A su vez, eran significativos, aunque también llevaban en sí ciertos peligros, el *paralelismo y la identificación de la apreciación moral y de la estética* que, todavía en el siglo XIX, con la ética de Herbart disfrutó de una resurrección impresionante. En todo caso, se trató de un pensamiento que en alguna ocasión debía ser considerado de nuevo. Sin embargo, [160] la teoría de los *dos niveles de los sentimientos y de los instintos* tiene una importancia y una repercusión del todo particular, esto es, la teoría de los *afectos reflexivos* frente a los afectos simples, los egoístas, los sociales y «sobrenaturales» (los antiegoístas y anti-autosuficientes). Esta teoría estaba, además, significativamente relacionada con el antiguo problema de la separación entre ser humano y animal (en lo cual, dicho sea de paso, la intención oculta apunta a una separación de las ideas relativas).

Lo que sobre todo *echamos de menos* es, sin embargo, una *comprensión del gran problema de la razón*: ¿cómo se justifica un sentimiento de aprobación y un sentimiento en general?; ¿cómo se puede comprender la objetividad del valor en relación con esto?; ¿en qué sentido tal objetividad está también correlacionada con la evidencia del juicio cognoscitivo sobre el valor y cómo tiene lugar esta evidencia cognoscitiva? En general, no se vieron tales problemas. Con respecto de esto, tampoco se menciona la relación entre el sentir y el aspirar, y, correspondientemente, tampoco se separan ambas problemáticas. Más bien, en Shaftesbury se confunden ambas.

Sin embargo, si desde hace tiempo hemos notado todo esto y lo conservamos a la vista, se nos plantean diversas cuestiones acerca de las diferencias propuestas por Shaftesbury: ¿no debe cualquier tipo de sentimiento, a su modo, determinar un valor

y admitir un rechazo o una exclusión legítimos? ¿Qué papel desempeñan eventualmente los actos de conocimiento y los conceptos correlacionados? Para los actos reflexivos de nivel superior, ¿son realmente necesarios «conceptos universales», como piensa Shaftesbury[16], que se basa, por ejemplo, en que son específicamente peculiares al ser humano? En todo caso, la tarea más importante de todas es someter estos sentimientos superiores de la reflexión, que se dirigen a sí mismos y a la valoración de los otros sentimientos, a un análisis fenomenológico, llevando a la luz su intencionalidad.

§ 34. Autodeterminación y autocreación del yo moral. Los dos planos de la razón ética. La necesidad de la reflexión para la formación de la virtud

[161] Con el fin de destacar algunos puntos relevantes, pregunto: cuando, se trate del sentir, del aspirar, del actuar de otro o bien, en una autorreflexión, juzgamos apreciando el obrar personal, ¿en qué medida la reflexión, la valoración se dirige también al correspondiente yo-sujeto y no meramente al acto realizado por él? Aquí Shaftesbury no diferencia. Pero ¿no es muy importante realizar esta diferencia? Además, pregunto: ¿puede decirse sin más que la revaloración, que justifica los actos del sentimiento y de la voluntad del nivel inferior, sería suficiente para que el sujeto mismo sea apreciado como un sujeto moral? ¿Se funda la moralidad realmente en estos actos de nivel inferior o, como Shaftesbury piensa, en una cierta armonía bella de estos actos? En aras de la claridad, queremos aquí excluir toda motivación que tenga carácter utilitarista y que esté vinculada con especulaciones sobre el bien del individuo y sobre el bien común.

Reflexionemos: un sujeto que se entrega al mundo material valorándolo se pone fines y aspira a medios que conducen a estos fines. En estos casos, debería comportarse de modo racional. En la reflexión que valora y pondera, seamos nosotros o

este sujeto mismo, debemos justificar sus comportamientos, reconocerlos como racionales prácticamente, aprobarlos sentimentalmente. En todo caso, hay, sin embargo, un *nivel racional antes de esta reflexión,* análogamente a como también hay un juzgar racional y autoevidente que precede sea a la reflexión sobre él, sea a la apreciación reflexiva que reconoce la corrección y racionalidad.

Por otra parte, ¿no ha intuido Shaftesbury, en todo su primitivismo y falta de claridad, algo correcto, enseñando no solo que el juicio moral procedería de la reflexión, sino que *no se podría hablar de virtuosidad sin la capacidad de la reflexión*? En esto, estaría implícito que la razón moral es, por así decir, un plano superior a la razón práctica en general. Se diría, sin embargo, que el yo, como moral, existe y vive solo en la medida en que se aprecia a sí mismo en su comportamiento, [162] se aprueba o desaprueba, por consiguiente, reflexiona, y solo en la medida en que, mediante una tal apreciación reflexiva, es determinado en su nuevo comportamiento se determina a sí mismo. Dije: el yo que se determina a sí mismo. De hecho, ¿no pertenece a la idea de un yo moral en sentido específico el ser peculiarmente motivado a quererse a sí mismo como yo que quiere el bien y no solo a desaprobar, sino a no quererse a sí mismo como yo que quiere aquello que no es el bien? Algo semejante, como parece, pertenece esencialmente al comportamiento moral con relación a los otros: el yo se dirige al yo.

Por tanto, también hay que considerar en qué medida pertenece a lo específicamente moral y a su peculiar razón la reflexión sobre sí mismo y sobre el propio comportamiento práctico y la reflexión sobre el otro y sobre su comportamiento. ¿Qué motivaciones juegan aquí y qué papel desempeña en especial este *maravilloso fenómeno de la autodeterminación* en el cual el yo, por así decir, no libera de sí ingenuamente, como sucede usualmente, un acto mediante el cual actúa racionalmente, sino que

se pone voluntariamente a sí mismo como yo y precisamente como yo que, a partir de ahora, quiere solo el bien y eventualmente se «renueva» completamente «en la interioridad» o, al menos, se determina a querer llegar a ser un yo nuevo? Parece que a la voluntad moral no le concierne la producción de meros actos de un género ya prescrito. El alma no es un piano ante el cual el pianista se sienta como si quisiera probarse a sí mismo su propia habilidad haciendo recorrer, en cierto modo mecánicamente, los actos vitales como maravillosos sonidos y [como si] dependiera en esto, lo que como tal tiene objetivamente un valor pleno, del enriquecimiento del mundo con actos bellos. Al contrario, el yo moral, el yo de la constante e ininterrumpida autoeducación, es el yo que quiere mejorarse a sí mismo, transformarse (a sí mismo como yo) a tal punto que, en cuanto yo ético, puede ser *eo ipso* solo un yo que quiere el bien. Para ello, realiza una apreciación reflexiva que es, no obstante, una autovaloración; ciertamente, aquí son apreciados también los actos y los afectos simples, pero la cima de la aprobación y de la desaprobación se refiere al yo.

De modo semejante a como esta apreciación de sí hace posible la moralidad en la forma de la autodeterminación de la autoeducación, así la apreciación de los otros, a saber, de los otros, a su vez, como yoessujetos y sujetos de sus actos egológicos, hace posible la moralidad social en la forma [163] de la determinación yo-tú, de la educación de los otros, de la renovación moral de los otros y, así, de la actividad egológica ético-social en general, en la cual el yo se conoce como sujeto de una comunidad moral y actúa como tal.

Permanezcamos, no obstante, en el ámbito de la moralidad del yosingular con relación a sí mismo y consideremos al yo moral como idea. Este yo moral se conoce en su vida y se conoce también mirando anticipadamente en su futuro, siempre como un yo-que-quiere-el-bien, que, con base en una decisión

clara y activa, aspira a los máximos valores prácticos y se afirma constantemente en esta actividad. Pero se conoce a sí mismo no solo como aquel que vive y tiende de tal modo, sino también como *así determinado y dirigido por sí mismo,* en cuanto *querido* y *obtenido* sobre la base de una apreciación reflexiva de sí. El yo moral se conoce a sí mismo como *causa sui* de su moralidad. El que se conozca a sí mismo no significa que realice siempre actos de saber. Del mismo modo, tampoco se debe decir que, en su moral hacer-el-bien, se da, constantemente y a todos los efectos, una norma y se determina voluntariamente. Más bien, solo en los actos que constituyen en modo originario, y por así decir, autocreativamente, su yo moral y en los sucesivos actos aislados (actos de autorreflexión del yo ya moral y de la confirmación y del reforzamiento de sí relacionados con ello), la autodeterminación y la autonormación pueden y deben estar efectivamente presentes, mientras que están y tienen que estar efectivamente presentes en el flujo de la auténtica vida moral, en la progresiva actividad de los actos auténticamente morales. Esta habitualidad significa aquí, como siempre con respecto al yo y a su vida moral, un carácter impregnado en sentido fenomenológico, un sello moral, cuya intencionalidad puede ser desarrollada en todo momento mediante repetición de los actos correspondientes que confirman la moralidad.

Profundizando de tal modo en la esencia de la reflexión que caracteriza la peculiaridad de la «virtud», llegamos a dos tipos de actos morales de carácter fenomenológico esencialmente diferentes:

1) Los actos que fundan originariamente la moralidad, esto es, aquellos que constituyen creadoramente al yo moral mismo como tal y que, reforzándolo en la repetición, le confieren nueva fuerza vital;

2) [164] para el yo, puesto por sí mismo como yo moral, estos actos son predelineados como morales, se despliegan en la

vida moral irrefleja, en uno de los correspondientes modos de esta predelineación con el sello habitual de la moralidad, así como el yo, que actúa en ellos, se «conoce» habitualmente como yo moral. Estos son *los auténticos actos virtuosos* en los cuales el discurso sobre la virtud remite a un cierto género de tales actos, a ciertas virtudes que delimitar en modo característico.

Por lo demás, se mostraría que estos actos morales o actos virtuosos no son pensables como meramente aislados de otra vida egológica, extramoral, del sujeto moral. Se ve enseguida, más bien, que todo acto es, de algún modo, valorable en relación con su sentido espiritual, que, por otra parte, todo acto, aunque indirectamente, está bajo la dirección práctica del yo, que no necesariamente habría debido ser realizado en anticipo, que quizá habría podido y debido ser realizado de otro modo. De aquí se muestra que toda la vida del yo, como vida espiritual de un yo moral, está bajo una estable regulación habitual que se funda mediante la autonormación y la autocreación originariamente constituyentes. Toda la vida recibe por la voluntad constituyente, como su consecuencia, una regulación unitariamente teleológica, cuya forma es coinstituida de antemano, cuyo contenido material se determina en un segundo momento mediante el curso imprevisible de la «experiencia», en el cual la voluntad moral da a este curso una forma.

También vimos con anterioridad que el *yo moral*, idealmente dotado de una moralidad cumplida, plenamente realizada, se caracteriza también como un *verdadero yo*, esto es, como un yo que *vive en una autenticidad o veracidad constante y nunca interrumpida*, que tiene nuestro bien conocido triple sentido: en la medida en que todo acto de conocimiento que aparece tiene su verdad cognoscitiva, todo <acto> valorativo tiene su verdad valorativa, todo acto práctico tiene su verdad práctica, mientras que la voluntariedad universal del yo moral, que le atraviesa habitualmente, tiene ella misma, a su vez, una verdad práctica

que incluye en sí todas las otras verdades en cuanto aquello a lo que se aspira de manera absolutamente legítima.

Prosiguiendo, aparecería de nuevo la idea necesaria de una continua elevación del valor personal de sí mediante la elevación del nivel de valor de las efectuaciones de actos alcanzables que [165] un yo, en sentido supremo moral, tiene que pretender de sí, etc. Siempre hay que notar en esto que, a la esencia de la vida moral así caracterizada con todas estas características, le pertenece como carácter no eliminable, el estar privada de la, por así decir, paradisiaca inocencia, ingenuidad, y de tener el sello de la reflexión. El carácter fundamental de la vida moral es solo el de una «segunda naturaleza» y no el de una primera, puesto que el discurso sobre la naturaleza no es adecuado en cuanto la moralidad pertenece enteramente al ámbito de la espiritualidad y en ningún modo al ámbito de la pasividad subespiritual del alma ni al de la naturaleza psicofísica.

Llegamos a tales consideraciones si nos dejamos conducir por las sugerencias de Shaftesbury y por su oscura y, sin embargo, no vacía teoría de los afectos reflexivos. Pero estas consideraciones deberían estar fundadas, sobre todo sistemáticamente, en fundamentales análisis fenomenológicos desarrollados científicamente. Se requeriría de una detenida investigación de los dos niveles en los cuales la razón ética actúa, el de la racionalidad práctica, el nivel de la ingenuidad, en el que aún no se puede hablar de moralidad, y después se precisaría una investigación más profunda de la racionalidad moral según su esencia intencional y sus peculiares efectuaciones.

En el esteticismo superficial de Shaftesbury no se halla nada de esto. Fue su mérito haber mostrado la necesidad de la reflexión y de las aprobaciones reflexivas para los actos virtuosos, pero enseguida confunde la mera apreciación de los afectos del nivel ingenuo con aquella apreciación de sí que exige la moralidad como tal, así como también confunde la reglamentación de

las acciones según la belleza (aquellas que siguen a la primera apreciación) con la reglamentación moral de las acciones que deriva de la autorregulación. Para decirlo mejor, Shaftesbury tuvo un presentimiento débil; en general, no vio nada de la específica *autorregulación* del yo por sí mismo en cuanto yo, no llegó nunca a considerar atentamente a este yo. La aprobación reflexiva que él ve desempeña, ciertamente, un papel en la esfera moral, pero no le pertenece, en modo alguno, de forma exclusiva.

A partir de esto, se comprende el que ceda tan fácilmente a la inclinación al esteticismo. Pues si dejamos fuera de juego al yo como yo [166], esto es, su autodirección ideal, solo queda una aprobación o desaprobación de los afectos. Faltaba, entonces, toda diferencia de la aprobación moral y la apreciación de un comportamiento estético, construida en este respecto de manera completamente idéntica. También aquí, sobre la base de la reflexión acerca de los correspondientes actos sentimentales, nace una aprobación o desaprobación. Decimos, por ejemplo, de un hombre que carece de gusto expresando de este modo una desaprobación sobre él mismo y no meramente sobre su apreciar estético. Pero en modo alguno lo hemos apreciado moralmente. Ciertamente, hemos reconocido y valorado una inferioridad de su personalidad, a saber, con respecto a su gusto en cuanto hábito personal; pero esta apreciación sería moral solo si apreciamos su carencia de gusto como producto de una disposición inmoral. Una apreciación tal nos remite más allá de la mera apreciación reflexiva de los afectos hacia peculiares y nuevas características. Sin embargo, tan pronto como nos dejamos guiar por la afirmación de Shaftesbury de que no hay virtud actual alguna sin reflexión, si intentamos penetrar más profundamente, nos topamos con aquel maravilloso fenómeno de la autodirección y autoconfiguración del yo por el yo, en primer lugar, en los fenómenos, que han de ser separados de la au-

toconfiguración, por así decir, parcial, que concierne meras cualidades egológicas; nos topamos con la autoeducación según ciertas direcciones sentidas como incompletas y, por otra parte, con el fenómeno más maravilloso de todos, el de la *autorrenovación*. Pues se trata de algo esencialmente distinto si alguien, tomando la dirección de la propia interioridad y confiriendo a su yo una dirección firme, se dice, por ejemplo, «quiero transformar mi gusto y convertirme en un hombre con buen gusto, quiero portarme bien, ser bueno y amable con los demás» o si se pone ante los ojos, por ejemplo, a Cristo como modelo y, tomando conciencia de su propio absoluto desvalor, realizara aquella renovación de la que habla el Nuevo Testamento y cuya evidente posibilidad cualquiera puede comprender, incluso si duda de la realidad de todas las Sagradas Escrituras.

La confusión de aquella autorreflexión que pertenece a la esencia del obrar virtuoso con la reflexión que exige toda valoración de sentimientos no es un mero error lógico, sino que muestra una cierta ceguera para la esencia de la moralidad misma. Por tanto, el esteticismo se muestra como un *tipo de escepticismo ético* y lo sería también [167] si se liberara de todas las argumentaciones hedonistas. Hay seguramente una estética de la personalidad al igual que una estética musical o una estética referida al mundo de los fenómenos ópticos. Todo el mundo espiritual, el mundo humano, la naturaleza orgánica, todo puede considerarse y valorarse desde la actitud estética. Sin embargo, todo se puede valorar también exclusivamente en un sentido utilitarista, o sea, según el principio «¿en qué me afecta?». Finalmente, hay tantos ámbitos de valoración estética como artes; idealmente, hay también un arte estético de las formas exteriores e incluso interiores del hombre, de las cuales las mujeres, como se dice, algo deben comprender. Pero esto no tiene nada que ver con la moral[17*] . Lo mismo sucede con el arte de

la configuración utilitarista del medio ambiente que, desde el punto de vista moral, debería ser apreciado como un mal arte.

§ 35. El intento de Butler de hacer comprensible la autoridad de los actos reflexivos. La exclusión, realizada por Hutcheson, de los motivos egoístas de la moral y su esfuerzo por determinar la participación del intelecto en la moral

Bajo el influjo de Shaftesbury, todo el siglo XVIII, que en su literatura popular habla tanto y tan dulcemente de la moralidad, ha seguido un débil *esteticismo del alma bella*. Ciertamente, la expresión no procede de Shaftesbury y tuvo una acogida general solo a través de nuestros clásicos, pero la idea nos reenvía a Shaftesbury. Este escepticismo moral o, como también podemos decir, *esta ceguera del alma para lo específicamente moral,* unida con la ceguera para lo específicamente religioso, es un efecto concomitante de aquel gran revolucionario alejamiento del espíritu medieval que tiene lugar en el Renacimiento. El espíritu medieval, por su parte, había sido específicamente religioso y orientado moralmente, pero había perdido su vitalidad interior y su fuerza, se había alienado y anquilosado demasiado en la escolástica filosófica y en la institución eclesiástica [168]. La gran reacción auténticamente religiosa contra este anquilosamiento, el movimiento de la Reforma, no logró oponer suficiente resistencia a las tendencias revolucionarias, las cuales se impusieron, en general, en el siglo XVIII y muy especialmente en la forma de aquel escepticismo de los buenos sentimientos que se apoderó del mismo modo de la religión que de la moral y que también endulza, estetizándola, la fe en Dios y la relación filial con él, pero que también las devalúa. A los agobiados y atribulados, a los vueltos locos en sí y en el mundo, se les enviaba a las pastelerías religiosas y morales con el fin de ser alimentados y, aparentemente, fortalecidos, con pasteles estéticos. No faltaron reacciones contra esto. Entre ellas, en el sentido religioso, el pietismo; en el sentido moral, la *Crítica de la razón*

práctica de Kant que, con el látigo, expulsó a los viciosos del sentimiento del templo de la moral.

El desarrollo científico se entreteje, naturalmente, precisamente en los mencionados afectos racionales o reflexivos y ciertamente con la cuestión sobre el fundamento, que en Shaftesbury queda sin explicación, de su pretensión de una autoridad suprema, de su capacidad de expresar juicios de valor válidos sobre el hombre y su comportamiento. Butler (1692-1752) intentó aquí sin éxito proseguir este camino. Hizo bien poco cuando separó los afectos en aquellos que tienen el mero poder, pero no la autoridad, y aquellos que tienen la autoridad, pero, lamentablemente, no suficiente poder, y cuando identificó la capacidad de la autoridad con la *conciencia moral,* pues, en el fondo, esto no era sino una nueva denominación. La conciencia puede ser notoriamente también una conciencia que se equivoca, la autocrítica puede engañar igual que la crítica de otro. El mismo Butler, finalmente, sintió que hablar de una capacidad autoritativa no explicaba aún la razón de esta autoridad o de dónde esta capacidad tendría autoridad. Aquí el teólogo se ayudó demasiado fácilmente del *refugium* en Dios. Sin embargo, es manifiesto que si la conciencia moral no tiene en sí misma su autoridad evidente e independiente, no tenemos ninguna posibilidad de honrar a Dios como ser moral. Por lo demás, Butler cae también en el hedonismo y acaba por anclar el comportamiento ético en el conocimiento de aquello que sirve mejor a nuestro propio bienestar.

[169] Solo Hutcheson elevó la moral del sentimiento a una teoría auténticamente científica. Lo que Shaftesbury había ofrecido en sus *Características,* popularmente difundidas, eran pensamientos ingeniosos mezclados de modo oscuro y confuso, desarrollados de manera heterogénea, de modo tal que lo más importante era tocado solo de pasada mientras que lo menos importante era ampliamente presentado. Solo Hutcheson

dio a estos pensamientos una determinación científicamente sólida, un orden sistemático. Por otra parte, no reprodujo meramente, sino que ofreció una teoría independiente, formada científicamente, en virtud de los estímulos de sus antecesores.

Lo que aquí nos interesa son los siguientes puntos: Hutcheson abandona la teoría de la «armonía» de los afectos en el hombre virtuoso, en el cual los afectos egoístas y sociales son partes constitutivas de la misma especie. En cierto modo, ya en la interpretación de Shaftesbury se afirmó la dignidad manifiestamente superior de las disposiciones y acciones benevolentes frente a las egoístas. Ahora bien, Hutcheson reconoce que es imposible que motivos egoístas puedan constituir una parte esencial de la virtud. Según él, esta se apoya solo en *inclinaciones sociales*, solo la benevolencia es el fundamento del comportamiento virtuoso. El bien moral, dice, no es del mismo tipo que las ventajas egoístas. No es solo, por así decir, gradualmente superior a estas, pues en tal caso debería ser permitida una pequeña injusticia ética si una gran ventaja egoísta estuviera en juego. Ve que ningún motivo ético puede en general ser permitido; con otras palabras, la aprobación reflexiva se refiere, en cuanto moral, exclusivamente al comportamiento benevolente, por cuanto es verdadero, por otra parte, que el amor propio y la benevolencia son fuerzas psíquicas cooriginarias e inderivables. La aprobación reflexiva confiere a la acción virtuosa (que, además, es una virtud exclusivamente social) una dignidad superior de modo muy semejante a como la aprobación estética confiere al gozo de una obra de arte una dignidad superior. Esta dignidad falta aquí, asimismo, en un gozo meramente sensible como, por otra parte, en una acción y disposición egoístas; en ambos casos, esto sucede antes de cualquier consideración intelectual. Esto se muestra en que los hombres de intelecto simple, de ingenuidad intelectual, pueden realizar las más sutiles diferencias morales [170]. Esta situación se explica por la

aceptación de un sentido moral propio, entendido como una capacidad originaria del alma coordinada con el intelecto. Solo Hutcheson efectúa de manera eficaz este *contraste y paralelismo del intelecto y la esfera emotiva* (cuyos gérmenes proceden de More). Visto más exactamente, la capacidad de conocimiento de lo verdadero y de lo falso es paralela a la capacidad de reconocer lo bello y lo feo, y, a su vez, a la capacidad de conocer lo que es moralmente bueno y malo.

Hutcheson se esfuerza también en definir la participación del intelecto en la esfera moral. El entendimiento solo puede hacer lo que es su tarea, representa, une, compara, etc. En la esfera moral, especialmente, pone las bases cognoscitivas en virtud de las cuales el sentido moral se decide. Sin embargo, el mero entendimiento no es práctico. Solo los sentimientos pueden determinar el actuar.

Según Hutcheson, es precisamente al entendimiento al que hay que hacer responsable del cambio de los juicios morales, tanto con relación al individuo singular como con relación a los diferentes pueblos y tiempos. Es, pues, la inversión de la concepción racionalista que, para justificar la pretendida validez universal de los juicios morales, creía deber buscar su origen en el entendimiento. Precisamente el entendimiento —se piensa aquí— es culpable de que falte la unanimidad en el comportamiento moral y en el juicio moral. Mientras que, por la parte adversa, el sentimiento fue visto como algo individual y completamente cambiante en los diversos pueblos, Hutcheson enseña que precisamente el sentimiento es lo constante o, dicho más exactamente, que el sentimiento es, en última instancia, el fundamento de los juicios morales. La benevolencia (en cuanto inclinación al bien universal) es algo común a todos los hombres normales y, del mismo modo, el sentido moral, que, en cuanto sentimiento reflexivo, aprueba la benevolencia; solo que el entendimiento, de lugar en lugar, de pueblo en pueblo,

de individuo en individuo, determina de modo muy diferente lo que serviría al bienestar común.

Finalmente, hay que decir que en Hutcheson esta moral del sentimiento se declara abierta y enérgicamente como empirista. Así como en la naturaleza física la gravitación y la cohesión se revelan mediante la experiencia como fuerzas físicas y, por ello, la física es una ciencia empírica, así el amor propio y la benevolencia, de acuerdo con la experiencia, [171] son originariamente fuerzas psíquicas. La experiencia enseña que, en los conflictos entre estas dos fuerzas, el acto reflexivo de la aprobación privilegia siempre a la benevolencia y nunca al egoísmo. Naturalmente, un racionalista ético diría aquí lo siguiente: todo hecho puede ser también de otro modo. Puesto que en realidad y sin excepciones hasta ahora ha sido constatado empíricamente que todos los hombres solo aprueban el comportamiento benevolente, podemos también pensar que los marcianos se comportan de otro modo. ¿Por qué, sin embargo, debemos juzgarlos como criaturas horribles, como de hecho hacemos? Por otra parte, ¿puede hablarse de una validez realmente sin excepciones para el presunto principio de experiencia? Ahora bien, si alguien fuera de hecho privado de toda forma de benevolencia, si fuera malo como un diablo, ¿ayuda decir que sería moralmente perverso? Aquí reside ya una condena. Deberíamos solo decir que sería anormal. Pero anormal es también el daltónico y, sin embargo, nadie declara a los daltónicos como horribles teniendo en tal apreciación la convicción de la corrección indudable. ¿No inteligimos que, como quiera que estén las cosas con el mundo real, con el mundo de la experiencia, se pueden expresar juicios sobre la moralidad e inmoralidad con la intelección más completa? Si fingimos un ser absolutamente malo en un mundo imaginario, un puro diablo, entonces con esta ficción sucede diferentemente a como si pobláramos este mundo fingido con animales y plantas nunca vistos que se alejan cuanto se

quiera de aquellos de los cuales tenemos experiencia. ¿No es en tal caso evidente que aquel demonio es horrible según una verdad objetiva y que quien aquí juzga diferentemente juzga falsamente como el que juzga que $2 \times 2 = 5$?

Capítulo 8

LA FILOSOFÍA MORAL EMPIRISTA DE HUME

§ 36. Las consecuencias escépticas de la filosofía de Hume. La negación de Hume de una razón en la esfera del sentimiento y de la voluntad

[172] La grandeza de David Hume en la filosofía moral se muestra en que ha estudiado, con un espíritu verdaderamente filosófico, el estado general del problema hasta el punto alcanzado en la polémica entre moral del entendimiento y moral del sentimiento. Esto significa que en todo buscó las cuestiones de principio e intentó una claridad de principio hacia la cual la literatura moral habitual, por lo general, popular, mostró poca comprensión. Trató los problemas de filosofía moral en su obra de juventud Tratado , en la segunda y tercera partes, y, posteriormente, en una forma más popular y en conjunto más simplificada, en su Ensayo sobre los principios de la moral . Su filosofía moral se desenvuelve exactamente en el mismo estilo que su filosofía teorética. Hume no es un hombre de compromisos fáciles, su filosofía es de una pieza.

En el primer volumen del Tratado ofrece una teoría del entendimiento, más exactamente, del entendimiento constituyente de la naturaleza y del mundo espiritual. Hume lleva aquí hasta sus últimas consecuencias fundamentales el naturalismo lockeano, el cual se transforma en un monismo sensible puramente inmanente: el mundo objetivo es un mero fenómeno en la conciencia y la conciencia misma es solo un conjunto de da-

tos de la sensación y del sentimiento, dominado por las leyes de la asociación y de la habitualidad. Según esta legalidad, en la conciencia se forman ficciones que en ella son tomadas por realidades. Toda la filosofía que allí se elabora es una filosofía de la ficción, una filosofía del como-si. Todas las categorías que determinan la naturaleza y el espíritu personal no son sino construcciones de la imaginación , surgidas según una necesidad natural; [173] la ciencia objetiva, entendida como aquella que se refiere a estas ficciones tomadas como realidades efectivas, está privada de toda auténtica racionalidad .

Del mismo modo, también las categorías de la objetividad axiológica y práctica son ficciones ; no hay una teoría del valor ni una ciencia moral que sean verdaderamente objetivas. Es solo una ficción. Ciertamente, Hume no se expresa tan duramente. Pero se le debe saber leer.

El absurdo escepticismo en el que desemboca en la esfera del entendimiento tiene su paralelo también en la esfera emotiva y en la volitiva en un escepticismo moral extremo . Aquello en lo que consiste la grandeza de Hume es precisamente esto, a saber, en haber conducido este escepticismo, en lo esencial, hasta sus consecuencias más extremas y radicales. En él se trata de una consecuencia de los motivos naturalistas que, después de la aparición de la nueva ciencia natural, determinan la conciencia filosófica no solo en el siglo XVII , sino aún hoy.

Metodológicamente se pone, desde el inicio, sobre el terreno del empirismo. Como explica al comienzo del Ensayo , quiere seguir el método experimental y deducir los principios universales solo de la comparación de los casos individuales. Le guía el modelo de la ciencia natural. «La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y solo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral recha-

zando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación» 1 .

Hume, el gran crítico, somete a la moral del entendimiento a una crítica exhaustiva. El gran representante de esta es para Hume manifiestamente Clarke, que lo condiciona visiblemente en todas sus argumentaciones. Somete a una vasta investigación la relación entre entendimiento o razón y la facultad del sentimiento, que llama gusto . El [174] entendimiento ofrece, dice, el conocimiento de lo verdadero y de lo falso, el gusto da el sentimiento de lo bello y de lo feo, de la virtud y del vicio. El primero presenta los objetos tal como son factualmente o presenta relaciones entre ideas (nosotros diríamos conexiones esenciales) en su necesidad, sin añadir ni quitar nada. No es una facultad productiva. Por el contrario, el gusto es productivo. En la medida en que embellece o mancha todos los objetos de la naturaleza con los colores provistos por nuestro sentimiento interno, produce por así decir una nueva creación. Además, la razón, por muy fría e indiferente que sea, no puede dar ningún motivo al actuar, no puede tener ningún efecto práctico, ni producir ni impedir nada 2 . Solo el sentimiento motiva el desear y el querer. La facultad cognoscitiva tiene en tal caso una función constante y necesaria: en cierto modo dirige al sentimiento, le pone justamente los objetos ante sus ojos, presenta las relaciones a las cuales, en su nuevo modo, el sentimiento reacciona añadiendo aquel embellecimiento o mancha.

Además, si un aspirar, una posición de un fin, es motivado por el sentimiento, entonces el entendimiento transmite, en cierto modo, el impulso; reconociendo en su esfera que un objeto, en el caso de la realización, realizaría como consecuencia causal el fin deseado, media el paso de la reacción del sentimiento y del deseo a este objeto entendido como medio, de modo tal que este es deseado ahora en primer lugar. Por consiguiente, la razón, la facultad cognoscitiva, en conexión con la

vida emotiva y volitiva, tiene una función constante, pero solo siempre auxiliar. El discurso general y la teoría que sostienen que la razón domina en el ser humano, que determina el sentir, el querer y el actuar como una fuerza eficiente y que domina las pasiones con las que podría luchar es fundamentalmente falso. Solo los sentimientos, los afectos pueden polemizar unos con otros, están unos frente a otros como fuerzas o contrafuerzas y, de tal modo, la voluntad es co-determinada.

Lo que, según la opinión de Hume, subyace en esta concepción lo muestran las palabras finales de su resumen en el «Apéndice I» de los Principios de la moral : mientras que la razón nos conduce de relaciones conocidas y aceptadas [175] al descubrimiento de relaciones ocultas y desconocidas, el gusto, después de que todas las circunstancias y relaciones han sido racionalmente constatadas, nos permite experimentar un nuevo sentimiento de aprobación o desaprobación. El criterio de la razón, estando fundado en la naturaleza de las cosas, es eterno e inmutable incluso para la voluntad del ser supremo. La medida del gusto, estando fundada en la estructura interna y en la constitución de los seres vivos (fácticos), deriva en última instancia de aquella voluntad divina («suprema») que da a todo ser su naturaleza específica 3 .

Este recurso a la creación divina, el cual no hay que tomar muy en serio, sirve aquí solo para acentuar la mera facticidad de un modo del sentir igual, universal, de los hombres, en el cual debería fundarse la moral. En otro pasaje Hume va tan lejos que compara las coloraciones del sentimiento con aquellas que el hombre ve en los objetos de los cuales se hace consciente mediante el conocimiento, con las cualidades específicamente sensibles que, según las teorías de la física, son enteramente subjetivas y, en vez de adherir a las cosas según una verdad objetiva, surgen de la subjetividad fáctica y cambiante 4 .

De esta conclusión, pueden ustedes deducir que la teoría de Hume está en abierto contraste con las concepciones con las cuales siempre hemos tenido que tratar en estas lecciones y que no podemos abandonar tan fácilmente. Para él, la razón es meramente razón cognoscitiva ; solo en la esfera del conocimiento hay verdadero y falso, a lo cual Dios mismo está vinculado. Esto significa que aquí tiene validez una auténtica objetividad. Ciertamente, en los populares Principios Hume falsea su propia filosofía del como-si, tal como la había desarrollado en el Tratado y en el Ensayo 5 . Según él, tampoco para la naturaleza hay una auténtica objetividad de validez. Solo a la matemática pura concede algo más en el Ensayo .

[176] El sentido que se sigue de su teoría se comprende mejor hipotéticamente: incluso si dejamos fuera de juego las dudas escépticas respecto de la razón cognoscitiva y las dejamos valer como razón auténtica —que (más allá de la existencia de las vivencias inmanentes) puede, en una intelección científico-natural, llegar a la certeza de una verdad en sí— no se puede hablar de una razón en la esfera del sentimiento y de la voluntad . El sentimiento es algo subjetivo, un hecho de la naturaleza psíquica, y si, a pesar de ello, hay una moral y una ciencia moral, esta consiste en el hecho de que ciertas modalidades del sentimiento de benevolencia y las relativas aprobaciones humanamente universales, fruto de la reflexión, pueden ser exhibidas como hechos psicológicos universalmente humanos (de los cuales habíamos oído en Hutcheson y en la teoría de los afectos reflexivos de Shaftesbury con el nombre de afectos sociales). Y, de hecho, Hume dice expresamente, con respecto a esto, que nunca se ha dado ni una nación ni una persona individual que estuvieran desprovistas completamente de estos sentimientos. Estos sentimientos están tan profundamente enraizados en la naturaleza humana que no sería posible extirparlos por entero sin una completa confusión del ánimo humano por la enfermedad

y la furia 6 . Así como la constante uniformidad en el curso de la naturaleza externa hace posible una ciencia natural, así las uniformidades de la vida anímica hicieron posible una psicología. Especialmente tales uniformidades, en ciertas esferas de la vida emotiva, hicieron posible una ética científica.

Hume es tan escéptico respecto a la razón cognoscitiva que, en el primer volumen del Tratado , la priva de toda racionalidad y la disuelve en una ciega asociación hasta el punto de que, tan pronto como se libera de la malla de sus propias argumentaciones, no puede sino reconocer en el dominio del conocimiento las fuentes de una auténtica intelección y de una auténtica verdad . Y precisamente por esto él mismo percibe que en la esfera teorética su teoría no es en absoluto satisfactoria, sino que es más bien molesta e induce a error. En la moral, la situación es diferente. Aquí permanece preso del negativismo. El sentimiento no es la sede originaria [177] de la norma . Solo en la esfera cognoscitiva hay algo así como pruebas, conclusiones evidentes, refutaciones. Y donde no hay esto, como en la mera esfera del sentimiento, le parece que hablar ahí de razón es vacío y absurdo. También se pueden conocer los sentimientos, pues son hechos psíquicos y se está en la psicología, y, en la mejor de las hipótesis, la psicología constata que hay modalidades universales del sentimiento. Así es efectivamente. Así se deben explicar y se explican los juicios morales universales que, en efecto, intervienen en la esfera de los sentimientos según el sentido propio de sus conceptos. Si preguntamos cómo los juicios que solo enuncian cómo reaccionan todos los hombres normales en ciertos sentimientos de aprobación deben obtener su derecho a la obligatoriedad , si preguntamos cómo el sentido del deber, de la obligación absoluta se inserta en los conceptos morales, Hume responde con explicaciones psicológicas: en el mecanismo psicológico inmanente debe desarrollarse algo semejante que debe ser explicado según las leyes psicológicas.

Lo que, sin embargo, nos mueve es la duda sobre por qué las cosas han de ser diferentes en la esfera cognoscitiva. El juzgar de todo hombre es algo fáctico y el carácter normativo que adhiere al juzgar en ciertas conexiones psicológicas es, a su vez, algo fáctico, o sea, algo en el alma del que funda. Si, aquí, la explicación psicológica del hecho, también del carácter normativo emergente, es acorde con la objetividad de la validez, o sea de modo que todo sujeto real y posible que juzgue como muestra la intelección (en cuanto manifiesta algo conforme a norma) juzga de manera absolutamente correcta, ¿por qué en la esfera emotiva no debe poder suceder del mismo modo?

§ 37. El principio naturalista fundamental de la filosofía moral de Hume y sus límites

a) La naturalización de la vida de la conciencia

Si nos preguntamos por las razones más profundas de la posición escéptica de Hume, nos encontramos con el carácter fundamental de su positivismo y de todo positivismo en general. Se trata de la completa ceguera [178] para la peculiar esencia de la conciencia en cuanto conciencia, para lo que llamamos intencionalidad . Toda la confusión de su teoría del conocimiento reside en esta ceguera.

La grandeza de Hume reside en que ha llevado hasta las consecuencias más desconsideradas la filosofía de Locke, la cual hizo época, en lo que se refiere a las tendencias fundamentales de esta, a saber, la tendencia a una concepción naturalista del espíritu y la tendencia a una filosofía inmanente . En la situación motivacional creada por la teoría cartesiana de la conciencia y por la nueva ciencia natural, nadie pudo librarse de la fuerza tentadora de estas tendencias. Estas debían ser llevadas hasta el final. Así el espíritu se transformó en un conglomerado de átomos psíquicos, en un análogo del cuerpo, que la nueva ciencia natural había pensado como un conglomerado de átomos físi-

cos. Estos átomos psíquicos, las percepciones, que constituyen la corriente vital del espíritu, son en sí tan poco conciencia como lo son los átomos físicos. En esta naturalización, son pensados, en verdad, como del todo no-espirituales. No mientan nada, no portan en sí sentido alguno. Solo son. De elementos completamente inanimados debe construirse un alma, un yo que piensa, conoce, valora, que se pone metas y, ciertamente, según una legalidad, de nuevo, privada de espiritualidad, según leyes de la asociación que, en exacta analogía con las leyes naturales, funcionan en la existencia como regulaciones incomprensibles. Esto es un absurdo puro . Es la más absurda generatio aequivoca que nunca haya sido pensada. Solo del espíritu puede generarse el espíritu, solo de la conciencia elemental puede surgir una conciencia superior, solo de la donación de sentido inferior puede surgir la donación superior de sentido y, correlativamente, solo del sentido puede surgir nuevo sentido.

Tampoco en una consideración puramente inmanente, en una consideración fenomenológica, puede la conciencia ser explicada en los términos de la ciencia natural así como tampoco pueden comprenderse los sucesos corpóreos, en una consideración externa, natural, mediante las motivaciones. En la investigación externa se estudian conexiones causales y son elevadas a leyes naturales; en la investigación interna se estudian conexiones motivacionales y son retrotraídas a leyes esenciales; allí, facticidad incomprensible; aquí, hasta donde alcanza la motivación, necesidad comprensible.

[179] Para todo esto el naturalismo es ciego, puesto que, desde el inicio, vive en la sugestión de que la vida interior es ella misma algo así como una naturaleza, un campo de ser sin sentido en lugar de una conciencia que da sentido, que funda sentido. De este modo, resulta inevitable, como en efecto lo es, dado que se tiene que ver efectivamente con lo psíquico, hablar constantemente de percepciones [Perzeptionen], de percepciones

[Wahrnehmungen] en cuanto percepciones de algo, de representaciones de algo, de juicios sobre algo, etc., mientras que, por otra parte, en virtud de aquella sugestión, falta la visión para tomar la conciencia como conciencia, para preguntar por su sentido propio y profundizar en sus motivaciones. En lugar de comprensión , se busca, entonces, explicación causal. Continuamente se dan aparentes explicaciones naturalistas para fenómenos de la intencionalidad que presuponen constantemente lo que con tanto celo se evita explicar.

b) La errada interpretación psicológico-asociativa de la intencionalidad de la esfera del sentimiento y de la voluntad

Sin embargo, en estas aparentes explicaciones, Hume continuamente se topa, en su esfuerzo de comprender y analizar lo inmanente en su inmanencia, las vivencias en cuanto vivencias, con importantes problemas fenomenológicos, por lo cual sus escritos son verdaderas minas de estímulos fenomenológicos. Así sucede también con la esfera del sentimiento . Hume nota que la razón cognoscitiva, en cuanto conocedora de la naturaleza y en cuanto puramente matemática, tiene campos que están libres de toda valoración del sentimiento o, como él dice, del gusto. Por otra parte, ve que el sentimiento no es algo que lleva simplemente al error, sino que, sintiendo, valoramos las cosas experimentadas, en el pensar valoramos los sucesos pensados que nos rodean. Pero, se pregunta, ¿cómo llega el sentimiento a estas objetividades? ¿Cómo obtiene una relación objetiva con ellas, dado que él mismo no es un conocer ni una conciencia de objeto de cualquier nivel? De este modo, aparece en él por primera vez un problema que, todavía en nuestros días, es muy discutido en la psicología y cuyo verdadero sentido permanece oculto, puesto que esta, en cuanto naturalista, se encuentra lejos de una auténtica fenomenología. Hoy, no mejor que en el Tratado de Hume, se buscan las bases empírico-causales de la intencionalidad del sentimiento en lugar de com-

prender la esencia de esta [180] intencionalidad desde ella misma y desde su intrínseca conexión con los actos de conocimiento.

Hume cree poder explicar naturalistamente la intencionalidad de los sentimientos, la peculiaridad en virtud de la cual el agrado es agrado de algo, la tristeza es tristeza por algo, la alegría estética es alegría de algo. En el transcurso de la experiencia, es decir, del siempre nuevo entrelazamiento de percepciones [Perzeptionen] con otras percepciones [Perzeptionen] mediante asociación, se forman también entrelazamientos asociativos de objetos representados con los sentimientos que habitualmente surgen en conexión con estos, y así los sentimientos obtienen sus objetos correspondientes con los cuales se relacionan. La eficacia de la asociación en la formación de intencionalidades siempre nuevas, de una siempre nueva conciencia a partir de una conciencia ya existente, no debe ciertamente ser negada. Pero acentúo: a partir de una conciencia ya existente. Y lo que es completamente pasado por alto es que la asociación no es realmente un tipo de atracción o cohesión, con la cual se la ha solido comparar, sino otra forma de motivación en la cual ya existe una intencionalidad elemental. El que A me recuerde B, el que la tarjeta postal de la catedral de Berlín me recuerde el castillo de Berlín, no es un mero saltar mecánico de un nuevo elemento vivenciado al precedente, sino que un elemento está cargado con una intencionalidad que remite al otro y sin el cual no comprenderíamos ningún signo, ninguna palabra del lenguaje, etc. Digo «no comprenderíamos». De hecho, sin algo de este tipo no comprenderíamos nada, pues solo gracias a la conciencia hay algo que comprender. Pero una referencia asociativa es solo un tipo de intencionalidad.

El modo en el que un sentimiento, por ejemplo, la alegría estética en una obra de arte, se refiere a este fragmento musical dado intuitivamente o a una poesía representada por palabras,

no es nada menos que una remisión asociativa semejante a otra que, como un signo sensible, remite a otro que está separado de este, el cual no tiene nada que ver con este. El sentimiento estético por la música no es algo exterior y extraño al fragmento musical en cuanto conciencia que capta el valor de esta belleza, sino que se relaciona a este fragmento esencialmente. En la intencionalidad de este sentimiento, en cuanto fundada en una intencionalidad cognoscitiva, reside que esta, considerada concretamente, tiene una doble estratificación y que el yo sintiente no tiene junto al sentimiento el [181] objeto representado de tal o cual modo ni tiene el sentimiento junto al objeto, sino que lo tiene solo en cuanto objeto que posee en sí mismo el carácter del valor sentido. Hay que ver dentro de las intencionalidades y de su propia donación de sentido y no traer desde fuera interpretaciones naturalistas . Si se comprende esto, desaparece también el prejuicio de que el sentimiento no porta en sí ninguna ley racional peculiar ni podría acreditar la existencia, [el prejuicio] según el cual cualquier cosa de este género sería absurda. Naturalmente, si los sentimientos son meras cualidades como rojo y azul, si existen meramente y no mientan en sí nada, entonces pueden ser, al modo de los colores o de las cosas naturales, solo objetos de la razón cognoscitiva, pero no ellos mismos racionales o irracionales. Pero los sentimientos mientan algo . Sentir alegría, esto es, alegrarse de algo de lo que se es consciente como grato, sentir amor, esto es, estar dirigido amorosamente a una persona valorándola como merecedora de ser amada. En todo sentir reside, pues, un valorar que, según el caso, puede ser un valorar correcto o incorrecto , un valorar que se adecúa o no se adecúa al objeto, que pone un valor verdadero o falso.

Tan pronto como hemos visto la esencia del valorar como un peculiar mentar ponente, se hace enseguida claro que la situación es del todo análoga a la que tiene lugar en el conocimiento

entre el conocer y el ser verdadero, solo que más complicada, porque el valorar está fundado en un conocer cuyo sentido cognoscitivo debe, en cierto modo, asimilar en su sentido. Además, vemos que la contraposición que compara la razón y el gusto, y que Hume realizó, deja sin considerar una dimensión profunda al no preocuparse de aquello que es lo más esencial de todo, a saber, el paralelo de los actos cognoscitivos y de los actos valorativos, el cual lleva consigo un paralelo de la razón cognoscitiva y de la razón valorativa.

Hume es empirista en ética porque ya en la esfera del conocimiento no ve la esencia de la intencionalidad del acto y, por ello, habla de la razón solo per nefas y sin comprenderla a fondo. De este modo, es incapaz de una comprensión interna del sentir como valorar y de sus efectuaciones constituyentes de valor, y esto se transmite a la voluntad. Por consiguiente, le queda necesariamente oculto el sentido propio [182] de la relación del conocimiento con el sentimiento y, mediante este, con la voluntad y, por consiguiente, también el sentido propio de los enunciados axiológicos y prácticos, y de su peculiar verdad. No puede ver, como todo el naturalismo hasta nuestros días, que la verdad cognoscitiva de un enunciado axiológico y práctico está fundada en una peculiar verdad axiológica y verdad práctica que tiene su sede originaria no en el domino del conocimiento, sino en el dominio del sentimiento y en el de la voluntad. Por ello, es profundamente falsa su teoría de la relación entre entendimiento, razón, y esfera emotiva , que adoptó esencialmente de Hutcheson. Aunque está en lo correcto, pero también en lo obvio, cuando trata sobre la función del entendimiento en la capacidad de representar las objetividades valorables o en el conocimiento causal de fines y medios, tal función es, sin embargo, absurda respecto al hecho según el cual la mera asociación, o mejor, la facticidad meramente psicológica de-

be producir una conexión entre la objetividad conforme al conocimiento y el sentimiento.

Por ejemplo, es ciertamente obvio que a quien se alegra de un hecho, se le pasa enseguida la alegría si se convence de que este hecho en realidad no existe. Y, ciertamente, un medio pierde enseguida para él todo valor si se convence de que su opinión, según la cual existía una relación causal con el fin y este medio sería adecuado para la consecución de ese fin, es falsa. Sin embargo, si el vínculo entre el objeto de la representación y el carácter de sentimiento es algo que surge por mera asociación —y esta es interpretada como Hume interpreta la asociación, esto es, como una atracción psíquica sometida a meras leyes naturales ciegas—, entonces todo dependería del hecho de esta mecánica psíquica. Si, no obstante, nos imaginamos en una pura ficción un ser psíquico de la naturaleza que se quiera, que se alegra de algo, y si en ello, en el modo de una ficción pura, no hacemos uso de la empiria y de la mecánica psíquica, ¿no es en tal caso evidente que el conocimiento del no-ser de lo que alegra debería motivar racionalmente a un ser tal a revocar la alegría y que, en el sentir, sería profundamente erróneo, perverso, irracional si, a pesar de ello, se alegrara en lugar de entristecerse? Y, del mismo modo, sería evidentemente absurdo en sentido práctico si se aspirase al medio también después de conocer que [183] este no está en ninguna relación causal con el fin. Del mismo modo, sería teoréticamente irracional conservar un prejuicio, a pesar del contraste con una verdad probada evidentemente. De esta forma, nos encontramos con leyes esenciales axiológicas y prácticas que, como todas las leyes esenciales, son creadas por la imaginación pura como lo son las leyes de la razón lógica.

c) El desconocimiento de las leyes esenciales de la razón axiológica y práctica

En su naturalización de la asociación y de toda la experiencia que surge de ella, Hume es también ciego para las leyes esenciales que pertenecen a la experiencia y que obviamente deben ser comprendidas en la pura imaginación . Si bien Hume había primero notado esto, aunque no comprendido, a saber, que había necesidades creadas por la mera imaginación, que, en cuanto tales, tenían un carácter extraordinario, una especial racionalidad, lo vio en la esfera matemática (relations of ideas). ¿No es, sin embargo, una ley esencial manifiesta que la expectativa empírica pierde mediante indicación asociativa su fundamento de derecho, que, por ejemplo, la expectativa de algo señalado pierde tal indicación asociativa si se constata que la señal indicadora tiene una existencia meramente ilusoria, que ha sido tomada erróneamente como una realidad existente? ¿No vale esto para toda experiencia pensable con independencia del modo en que podamos imaginarnos al hombre y su constitución psicológica? Si Hume hubiera reconocido esto y si, además, hubiera reconocido, en primer lugar, conexiones esenciales de la razón en las conexiones entre las bases cognoscitivas y el sentimiento, entre las bases del sentimiento y la voluntad, entonces habría tenido que ver que también hay otras leyes esenciales que anulan completamente su empirismo axiológico y ético.

Si nos situamos de nuevo en una pura ficción, manteniendo tan solo la idea de un yo sintiente y actuante que nos imaginamos tan pronto como benevolente, amable y bueno con respecto a los otros sujetos egológicos que se comunican con él, como malo, como alegrándose del sufrimiento de estos contrasujetos y provocando diabólicamente este sufrimiento, no diremos que el mundo, con el cual se relacionan tales seres espirituales, pueda tener siempre aquellas leyes de la naturaleza, [184] que estos mismos seres puedan estar siempre sujetos en su vida psíquica a aquellas leyes naturales, por ejemplo, a aquella (en el caso de

que fuera pensable) de deber ser malo; sin embargo, es así y seguirá siendo así en toda la eternidad que el amor al prójimo es algo bello y que la disposición práctica amorosa y el acto de amor es un bien práctico, y que el odio y la maldad práctica es algo malo. Ciertamente, la tarea sería aquí indagar, conceptual y científicamente, el contenido de sentido de estas ideas de amor al prójimo, odio al prójimo, etc. Pero antes de ello tenemos algo determinado en vista, por ejemplo, el hecho que, según nuestra opinión verdadera, no todo amor ciego de una madre loca pertenece al amor al prójimo conforme a esta ley esencial, por lo cual la madre es considerada loca.

Ciertamente, Hume se ocupó seriamente de la pregunta de si en la moral existen leyes esenciales (relations of ideas). En su crítica de la moral del entendimiento, esto constituyó el tema principal para él. La delimitación de verdades, a las cuales, merced a tener su origen en la pura imaginación como simples verdades ideales, había que concederles, en un buen sentido, validez a priori , una racionalidad preferente, fue tenida por él como uno de sus descubrimientos más importantes y con ello creía tener el principio para encontrarlas en toda esfera. Era, ciertamente, un buen principio por más que el envenenamiento empirista llegaba en Hume hasta estas relations of ideas . Pero esto no le ayudó en nada para el descubrimiento de una razón axiológica y práctica, porque desde el inicio buscó el a priori en una dirección donde no podía encontrarlo. Allí este argumento era típico: Euclides indagaba todas las leyes ideales de las figuras geométricas, explicó todo aquello que está incluido en las meras ideas de lo geométrico, todas las relaciones generales que se fundan en las meras ideas geométricas. Obviamente, no llegó a la belleza del círculo. Aquí justamente debe hablar el sentimiento 7 .

Ciertamente, esto es excelente. Sin embargo, significa solo, según las explicaciones obtenidas por nosotros acerca del pen-

sar científiconatural y, correlativamente, también a priori , sobre la naturaleza, que la geometría, que es, en efecto, una rama de la ciencia esencial de la naturaleza posible en general, investiga desde el inicio en el nivel [185] del puro objeto de experiencia y, más precisamente, de la pura forma espacial, y justamente por esto excluye por principio todas las predicaciones que surgen del valorar. La mera forma es pensada desde el inicio como algo dado antes de y sin consideración de los valores. Solo cuando, en lugar de un sujeto meramente experimentante, tomamos también un sujeto valorante, para el cual es constituido el objeto de valor, puede surgir la predicación de valor. Aquí ya no se está obviamente en la geometría. Si, sin embargo, nos imaginamos ya en una pura «idea» un objeto de valor, entonces aparecen para él y en cuanto que tal nuevas leyes esenciales; el conocimiento las descubre, el conocimiento elabora sus formaciones conceptuales y realiza la predicación, pero si el valorar no tuviera, antes de todo concebir y enunciar, su propia razón , su corrección e incorrección, conectadas por medio de lo que ha de ser valorado, entonces la razón cognoscente no encontraría nada que enunciar a priori . La razón valoradora y práctica recibe, merced al conocer lógico, solo la forma del enunciado teorético y del pensamiento. Pero antes del pensamiento esta existe ya y realiza su operación, realiza una objetivación preteorética en el modo en el que también el pensar lógico constituye gradualmente, en la forma de las proposiciones teoréticas, objetividades naturales de orden superior. Respecto a esto, Hume, ciego para lo peculiar de toda efectuación de acto como acto en cuanto tal, considera cerrada la cuestión del contenido de las leyes esenciales axiológicas y prácticas en tanto que muestra como, antes del sentimiento, en la esencia de la situación teorética natural, no puede figurar un predicado de valor y propone además una teoría errónea que intenta demostrar que los senti-

mientos son meros anexos asociativos de objetos de la representación.

d) La errada interpretación de la legalidad de la motivación

Es característica de la moral positivista de Hume, así como de la que le siguió, la incapacidad de ver como causalidad auténtica a la causalidad de motivación, tan íntimamente unida con la conciencia de deber. El prejuicio naturalista, que interpreta la vida anímica como un engranaje de átomos psíquicos bajo una causalidad natural sin sentido, remueve al yo, el cual es el foco idéntico de todas las acciones y afecciones, el yo del «yo puedo», del «yo hago» [186], del «yo pienso», «yo valoro», «yo quiero», el yo que presta atención, que es molestado, atraído, disgustado, el yo que es motivado, que, a consecuencia de tener estas o aquellas convicciones y estas o aquellas valoraciones, se decide por una o por otra y de manera evidente toma conciencia de este «a consecuencia de». El yo es aquí motivado por las configuraciones surgidas de su propia efectuación de acto y si ya ha reconocido una vez en algo su deber, entonces puede dejarse determinar prácticamente por él; y además <tiene> la universal determinación de la voluntad por la ley. Si una ley moral se constituye en su evidencia, entonces el yo puede aceptarla en su voluntad y ser determinado por la ley en todo su hacer posterior, en toda la serie posterior de sus actos. Hume mismo habla de esto pero solo para disolverlo escépticamente como una ilusión. Se piensa que la ley moral o la razón en la forma del conocimiento de esta ley tiene la capacidad de determinar en el futuro a la voluntad. Esto significaría, por consiguiente, que habría una causalidad cognoscible racionalmente; si sigo la ley, entonces creo que mi próximo actuar sucederá causado por la ley. Pienso ver el proceder del mismo a partir del conocimiento de la ley o a partir del someterme a la ley con base en la voluntad. Pero esto sería una mera apariencia. La teoría del conocimiento ha mostrado que la causalidad

carece de toda racionalidad. La tarea solo puede ser la de explicar psicológicamente tal apariencia. Tan grande es el poder de los prejuicios.

Hay realmente una hipnosis intelectual que pone fuera de juego la eficacia interna de lo visto con evidencia y paraliza completamente su fuerza motivacional. Una vez que internamente se decreta que el espíritu es un reino de mera naturaleza, por tanto, que la causalidad y la causalidad natural son una, entonces obviamente la causalidad motivacional es una mera apariencia, así como el yo mismo, que como naturaleza no tendría ningún sentido, es justamente una apariencia. En lugar de esclarecer el espíritu y su vida espiritual mediante una comprensión profunda , en lugar de elaborar teoréticamente una auténtica psicología del espíritu, se cae en un tipo de refinado materialismo que habla continuamente del espíritu, pero que, en todas las ingeniosas teorías de la psicología naturalista y con cada palabra, transforma el sentido propio de lo espiritual. Se desperdicia mucho espíritu para mostrar que no hay espíritu. En principio, este psicologismo naturalista, que aún domina nuestras modernas psicología y filosofía, y [187] que también afecta a aquellos filósofos que echan pestes del psicologismo, no es en absoluto mucho mejor que el materialismo vulgar del Système de la nature 8 o de un Büchner, Vogt <o> de un Hume, del cual estas filosofías se apartan tan elegantemente.

§ 38. La investigación de Hume acerca del interés y su estetización de lo ético

En la detallada exposición de su ética, cuya tipología fue prediseñada esencialmente por Shaftesbury y Hutcheson, Hume ofrece no solo una exposición teorética incomparablemente superior, sino también un montón de valiosas sugerencias. Un gran y, por ello, intuitivo pensador, como él es, ofrece continuamente el espectáculo de su penetrante mirada tropezándose una y otra vez con ciertas formaciones esenciales de la interio-

ridad espiritual hasta ese momento ocultas. Y, puesto que no las puede dejar valer como espiritualidades, continúa siempre elaborando confrontaciones críticas, teorías que necesitan ser explicadas, en cuyas fundamentaciones y giros críticos aparecen siempre nuevas espiritualidades que, para el lector libre de prejuicios, constituyen una posible fuente de grandes estímulos.

Él busca, por ejemplo, lo específico de los sentimientos, los cuales son constitutivos de la idea de virtud moral. De este modo, muestra las diferencias cualitativas entre sentimientos como los del gusto sensible (alimento) y el gusto estético (obra de arte); <muestra> además las diferencias cualitativas entre sentimientos que son suscitados por objetos físicos y aquellos suscitados por seres psíquicos y por otros fenómenos psíquicos como disposiciones de fondo y acciones. Con una profunda observación, hace la importante diferencia entre sentimientos interesados y sentimientos desinteresados . Me comporto «interesadamente», soy determinado por algo en el sentimiento de interés, quiere decir que, sintiendo algo, lo valoro como valioso para mí, importante para mí, útil para mí, de interés para mí. Pero puedo valorar algo de modo completamente diferente sin considerar este «interés para mí» [188] y puedo valorar lo mismo, por ejemplo, la misma persona, las mismas acciones y disposiciones en un doble modo, una vez, por ejemplo, como algo útil y perjudicial, otra vez como algo bello, especialmente como virtuoso, y la tercera vez pueden mezclarse ambas apreciaciones como cuando, al mismo tiempo o después de un cambio de actitud, considero a mi enemigo como tal y, después, sin embargo, reconozco, aunque de mala gana, sus cualidades caballerosas, nobles, su bella voz.

Lo ético, que según Hume (al igual que sostenía Shaftesbury), es una región de lo bello, en el más amplio sentido, se caracteriza por la complacencia desinteresada (y, en el caso contrario, por un desagrado), que estimula a las personas, a sus caracteres,

a sus disposiciones, acciones, cuando son consideradas en la actitud del que observa y aprecia desinteresadamente, de aquel que pone fuera de juego su interés personal. Hume habla aquí también de una mera contemplación, de una intuición general y remite al hecho de que, para estimular tales sentimientos desinteresados, sería suficiente con la mera imaginación. En efecto, así son apreciadas moralmente también las formaciones ficticias de la poesía o de las leyendas. Y nos agradan, sostiene Hume, no solo, por así decir, hipotéticamente. Los sentimientos que las evalúan no dependen de una hipótesis sobre la realidad; son sentimientos totalmente actuales. Esto le proporciona también el argumento decisivo contra toda moral utilitarista, por tanto, egoísta, que pretende reducir toda valoración moral a sentimientos egoístas. En efecto, en la ficción todos los intereses del que aprecia son eo ipso desconectados.

En estas consideraciones sobre la relación de sentimiento e imaginación, en las observaciones según las cuales para determinar el gusto sería suficiente la mera imaginación, por lo que no es necesario que subyazca una conciencia de la realidad efectiva, el sentimiento de lo bello tiene, en un cierto modo, su sede en la facultad de la imaginación. Se prepara así, sin profundizar en ella, la famosa separación kantiana entre lo bello y lo bueno. Sin esta separación, explicada de manera más precisa y conducida fenomenológicamente, no hay una teoría radical de los principios de la axiología y de la ética. Hay que notar que se tiene que diferenciar entre el hablar de interés y el hablar de carencia de interés, o que se debe hablar de sentimientos de interés en un sentido doble: en un caso, se trata del interés egoísta, un concepto que, por lo que sé, nunca ha sido sometido a una determinación exacta [189] y que contiene en sí el concepto del egoísmo valorado negativamente solo como un concepto parcial; en el otro caso, <se trata> de un concepto con un contenido completamente diferente, a saber, de sentimientos que

no están interesados en la existencia de lo valorado emotivamente. Se trata de aquellos sentimientos cuyos correlatos de valor son los valores de belleza . Sus opuestos son los sentimientos interesados en la existencia de lo valorado, cuyos correlatos son los valores-bien [Gutwerten], los bienes. Pero ¿qué significa este «interesado»? Significa que hay valoraciones como, por ejemplo, la de un color bello o de una gama de colores, de una bella obra de arte y así de todo aquello que en el sentido preciso del término es bello, en las que la creencia en la existencia de lo valorado no desempeña un papel fundamental para la valoración misma, en las que la cuestión de la existencia real es indiferente. Sucede diferentemente en todos los bienes. Aquí la valoración del bien se funda como tal en la creencia en la realidad efectiva o en la verdad y, por ello, cuando la realidad se reconoce como una realidad no verdadera, entonces se suprime con el bien mismo. Sin embargo, hablando de una forma más precisa, debemos asumir la valoración de los bienes en modo tan amplio que todas las modalidades de creencia funjan como fundantes; hay también, por ejemplo, valoraciones hipotéticas del bien. La obra de arte, en cuanto cosa, es un valor-bien [Gutwert] y, precisamente, con respecto al hecho de que esta encarna en sí algo bello. Sin embargo, lo bello mismo, la configuración espiritual de sentido, es eventualmente un puro fictum , cuya existencia, sin embargo, en general, no está en cuestión. La naturaleza bella es dada como realidad, pero en la valoración de belleza esto no cuenta y esta no cambiaría por el conocimiento de la ilusión.

Ahora es claro que todos los sentimientos actuales, fundados mediante la pura imaginación, son sentimientos estéticos. Expresado en términos generales, si valoramos y juzgamos en una pura contemplación de modo que el juicio de valor no se vea afectado por el hecho de que la objetividad juzgada sea o no real, si [estamos] en la actitud de la irrelevancia de la realidad,

entonces la apreciación es estética. Así describe Hume la valoración ética y con ello confunde lo ético con lo estético. No se da cuenta de que toda valoración ética se interesa necesariamente en la realidad y que el recurso a la imaginación tiene aquí un significado completamente distinto. Apreciar moralmente las formaciones prácticas significa ponerse sobre el terreno de la realidad práctica efectiva, tomar esta realidad efectiva como si fuera tal. [190] El valor moral participa, en el modo de una hipótesis, en este «como si». Pero juzgar estéticamente no es un juzgar «como si» y valorar sobre un terreno de realidad efectiva «como si» no se refiere a ninguna realidad, tampoco a una realidad efectiva puesta solo como hipotética o como posible. No es verdad que la ética y la estética, que, en general, la teoría de los bienes y la teoría de las personalidades éticamente bien orientadas y buenas, por una parte, y la teoría de las bellezas <, por otra parte,> estén en el mismo plano. Solo esto es verdad, a saber, que existe una ley a priori según la cual todo lo bello, en tanto que es real, es necesariamente un bien — aquí la posición de realidad efectiva está contenida en la fundación del valorar— y que todo bien, a su vez, en <la> actitud del desinterés en la existencia del bien en cuanto bien, es algo bello. Pero estas leyes esenciales estaban muy lejos de Hume.

Qué inadecuada es la estetización de la apreciación ética y la confusión entre lo bello y lo éticamente bueno se muestran también en la función de la desconexión del interés egoísta, por un lado, por la apreciación moral y, por otro lado, por el comportamiento moral mismo. El egoísmo falsea el juicio moral, sustituyendo, por ejemplo, los verdaderos motivos por aquellos que no son moralmente eficaces (este es uno de los grandes temas de la clarificación fenomenológica). Se requiere, por tanto, la desconexión de los sentimientos egoístas en aquel que aprecia mediante, por ejemplo, el método de la transferencia del caso que apreciar a un mundo de fantasía en el cual no se consi-

dera al sujeto juzgante con sus intereses fácticos o también mediante la sustitución del que aprecia interesadamente por un tercero cualquiera desinteresado.

Obviamente, la exigencia de la desconexión del interés egoísta del que lleva a cabo un juicio moral es diferente de la exigencia de que el hombre moral mismo deba desconectar su propio interés egoísta. Se dice que la virtud moral real tiene lugar solo allí donde el agente no deja intervenir su propio interés egoísta. Ciertamente, hay que investigar qué concepto de virtud moral es aquí determinante o qué papel, justificado o injustificado, desempeña el interés egoísta en la vida práctica de un hombre ético. En todo caso, desde el inicio, está implícito que, debido a toda motivación egoísta, la virtud puramente moral es falseada, desvalorizada y adquiere una significación moral negativa.

[191] Si preguntamos cuál es en verdad el significado metódico de la imaginación pura para las apreciaciones morales e, igualmente, el significado metódico de la trasposición en un espectador imparcial y en una pura contemplación, esta no consiste en poner en juego una apreciación estética y con ello realizar un juicio estético, sino que se trata de lo siguiente. No pretendemos realizar el juicio moral y las valoraciones que le subyacen de una manera ciega, al modo de cualquier opinión reactiva del juicio o del sentimiento, sino que queremos más bien obtener un juicio evidente, objetivamente verdadero y dado en su verdad objetiva conforme a norma. La imparcialidad del juicio es, pues, pretendida en el mismo sentido en que lo es cualquier otro juicio orientado a la verdad del conocimiento. Debemos, pues, adoptar una pura actitud cognoscitiva y en nosotros debe dominar exclusivamente la intención a la intelección de la verdad objetiva. Por ello, todos los sentimientos externos y los intereses prácticos deben eo ipso quedar fuera de juego. Es apreciado un carácter cualquiera, un actuar cualquie-

ra con su motivación de la voluntad por valoraciones. Hemos, pues, de vivir puramente en la comprensión [nachverstehen], revaloración y reflexión de las bases cognoscitivas del agente de modo que obtengamos el conocimiento de lo que tenía en la cabeza, de aquello que para él era bueno y a lo que tender prácticamente y aquello que, en esa ocasión, era justo y qué no. Nuestro sentir y querer no participan activamente en ello, <pero> tenemos solo modificaciones empáticas de sentimientos y voliciones. Tan pronto como nuestro yo sintiente y volente participa de manera activa, por ejemplo, en la forma de nuestro interés egoísta, no estamos ya en la actitud cognoscitiva. Si este, como yo actualmente interesado, se nos hace demasiado incómodo, entonces nos sirve metódicamente la trasposición en un extraño observador imparcial o trasponer toda la situación en la imaginación.

Así como toda verdad está sometida a leyes esenciales de modo tal que su sentido de verdad debe poder <ser> conocido con evidencia por todo sujeto cognoscitivo pensable, que lo comprende totalmente, y como, por ello, toda verdad es transferible en el reino de la pura imaginación, así lo es también una verdad axiológica y práctica. Además, así como toda verdad concreta está bajo leyes esenciales de una verdad posible en general, y así como tales leyes esenciales tienen en la imaginación pura su medium para una intelección general, así es, a su vez, [192] para las leyes fundamentales de la verdad axiológica y práctica. Sin embargo, para este dominio de la verdad, se presupone que el sentir y el querer no son, como Hume pensaba, en su ceguera para todo lo específicamente espiritual, meras facticidades naturales en una psique pensada naturalmente, sino actos que tienen el carácter de menciones ora correctas ora incorrectas y que, en el primer caso, constituyen valores verdaderamente existentes.

§ 39. Otros elementos de la filosofía moral de Hume: la explicación de la objetividad de los juicios, la división de las virtudes, la teoría de la simpatía

La ética de Hume ofrece aún, en sus particulares desarrollos, algunas cosas no poco interesantes. En forma completa, es un paralelo de la teoría del conocimiento natural del primer volumen del Tratado . Allí Hume ofrece unas explicaciones positivistas-naturalistas de por qué grupos de ideas e impresiones, en sí privados de sentido, deben transformarse, según leyes naturales psicológicas, de modo tal que surja la apariencia de una naturaleza, formada según categorías de objetividad como espacio, tiempo, cosidad, causalidad y personalidad, aparentemente cognoscible científicamente por la matemática y la ciencia natural empírica. Del mismo modo, en la parte final del Tratado hay explicaciones paralelas acerca de cómo sentimientos y tendencias, en sí privados de sentido, se forman conjuntamente según las leyes naturales psicológicas de modo tal que se dé un mundo espiritual aparentemente objetivo, un mundo social y, especialmente, de modo tal que para todos los sujetos de la comunidad se imponga una modalidad de juicio en apariencia objetiva y categorías de la praxis aparentemente objetivas como si aquí hubiera dominios de una auténtica verdad objetiva en virtud de una razón práctica que exhibe una corrección aparentemente objetiva.

En la esfera del conocer natural, según Hume, no juzgamos sobre una verdadera naturaleza psíquica, sino sobre una naturaleza que es por entero una ciega configuración de nuestra propia naturaleza psíquica. Y a la constitución fáctica de nuestro ser psíquico puramente inmanente pertenece también una tendencia, que se impone necesariamente, a juzgar económicamente. Esto es así en la extensión más amplia posible de modo que podemos mantener nuestro juicio lo más posible. Los órganos [193] de este juzgar teorético-económico son las categorías.

Lo mismo sucede en la esfera ético-práctica. Si cada uno sigue su interés egoísta, entonces no se llega obviamente a ningún valorar y querer coincidentes, o sea, a un juzgar ético coincidente; lo mismo sucede si nos atenemos a los sentimientos, a los actos de la voluntad individuales en lugar de a los caracteres y disposiciones habituales. Así se forma, de manera puramente mecánica, afirmándose la tendencia a la adecuación, la tendencia a la máxima concordancia entre los sujetos valorantes y juzgantes, la modalidad de juicio que llamamos moral. Es la modalidad de juicio en la cual cada uno desconecta su interés egoísta y, sobre la base de una pura «simpatía», juzga como espectador imparcial. Las virtudes son —tan ampliamente concibe Hume el concepto— todas las propiedades personales que cualquiera (en cuanto observador imparcial) considera como valiosas, que para un ser humano dan valor a cualquiera que se oriente objetivamente. En Hume lo egoísta no es excluido en modo alguno de la esencia de la virtud, sino que determina de manera completamente esencial su contenido (aunque él obviamente admite que en el comportamiento del sentimiento hay diferencias de valor, las cuales en ciertas condiciones pretenden que se repriman las inclinaciones egoístas a favor de otras porque solo estas, en tales casos, serían aprobadas por cualquier observador imparcial).

La participación de los sentimientos egoístas en la virtud muestra su división de las virtudes en aquellas que son útiles o a quien las posee o a cualquier otra persona y aquellas que son inmediatamente agradables a quien las posee o a otras personas. Ejemplos de estas últimas virtudes son la amabilidad, los buenos modales, el gracejo. Ejemplos de virtudes útiles solo a quienes las poseen son la sensatez, el empeño, la austeridad, etc. Virtudes útiles al prójimo son la solidaridad humana, la benevolencia, la justicia, etc. Esto muestra cuánto el concepto de virtud, en el sentido de esta ética estetizante, va más allá del

concepto habitual de virtud. En Hume la moral es justamente una estética de los caracteres, de las disposiciones de fondo, de las acciones.

Finalmente, resulta muy interesante la teoría humeana de la simpatía , mediante la que intenta explicar cómo llegamos a interesarnos en el comportamiento virtuoso de los otros, esto es, como tener agrado o desagrado, como espectadores imparciales, en [194] lo que, no para nosotros, sino para ellos es útil o perjudicial, agradable o desagradable, en breve, en las denominadas virtudes. El simpatizar es un modo particular de sentir y no otra cosa sino el benevolente modo de sentir en las formas de la alegría o del dolor compartidos. La mera empatía en los otros nos proporciona meramente representaciones de su interioridad, pero vamos más allá de las representaciones de sus sentimientos, nos coalegramos, cosufrimos con sentimientos propios auténticos. Aquí Hume confunde la sugestiva transferencia emotiva con el verdadero cosentimiento; como él es, en general, ciego para el yo en cuanto yo, pasa por alto que el sentir paralelo y orientado en la misma dirección de las personas que se comunican, como es visible, por ejemplo, en el caso de la sugestión de masas, está aún lejos de ser un cosentimiento. Cosufrir no significa sufrir por lo mismo que el otro, sino compadecer lo , sufrir por el hecho de que el otro sufre y porque sufre. Nuestro sufrimiento se dirige solo mediatamente al mismo objeto que el del otro. Si yo compadezco al otro por la muerte de su padre, no sufro directamente por la muerte de su padre, sino porque él ha perdido a su padre.

Hume tampoco ve que las clases de los sentimientos en general que prevalecen y que se refieren al sujeto yoico desempeñan su papel especial para la ética y que, si no les asignamos una corrección e incorrección propias, podemos entonces renunciar a cualquier ética en general. La mera sugestión, en sí, no justifica aún sentimiento alguno. Cuánto significa esto lo

muestra el modo grotesco en que intenta explicar nuestra desaprobación de la crueldad.

Es también manifiesto que Hume confunde el volver a sentir y valorar condivisos que tienen lugar en la empatía con la compasión en la otra persona. Si alguien se comporta benevolentemente con su prójimo, lleva a cabo un auténtico cosentir sobre el cual se apoya el actuar del amor al prójimo. Pero nosotros, como personas que aprecian, reconociendo su comportamiento, no necesitamos sentir ningún amor a él. En cuanto personas que son objeto de apreciación, no interviene aquí el amor. Este va más allá de la actitud cognoscitiva 9 .

§ 40. Recapitulación y valoración crítica de los análisis de conciencia de Hume. Transición a Kant

[195] En la última serie de lecciones, hemos conocido al precursor y a algunos de los máximos representantes de la moral del sentimiento y con ello su rasgo fundamental en cuanto moral empírica. En Hume esta adopta, sin perder su carácter empirista, es más, reforzándolo, la forma de una crítica inmanente de la razón práctica, es decir, intenta un esclarecimiento radical de los principios morales sobre el terreno de la conciencia pura. En la inmanencia de la conciencia pura, en la cual el mundo material se constituye como mero fenómeno, en el cual se constituye en general toda objetividad, también la del mundo moral y la de los conceptos, relativos a esta, de virtud y deber, tiene que ser radicalmente esclarecido el origen de estos conceptos y el modo de la validez de los juicios morales. Este primer intento de una puramente inmanente teoría de toda objetividad es tan genial que es cierto que solo una filosofía inmanente, una filosofía que vuelva a las fuentes originarias de la conciencia pura y desarrolle su investigación exclusivamente sobre este terreno, puede cumplir el sentido propio de toda problemática filosófica; conduce, sin embargo, a un escepticismo absurdo , tanto en la filosofía de la naturaleza como en la fi-

losofía del espíritu y de las costumbres. Sabemos la razón: Hume y toda su época, en virtud del prejuicio naturalista , era incapaz de ver la peculiar esencia de la interioridad del espíritu, que, en cuanto yo, en su vida egológica, no es un ser muerto compuesto de elementos regulados por leyes naturales, sino que como vida egológica [es] conciencia y siempre conciencia, unificada interiormente no por causalidad natural, sino por motivación .

En el esclarecimiento, según las diversas orientaciones, del absurdo de las teorías positivistas y empiristas, conocimos el verdadero método del análisis intencional y lo peculiar de las normas y de la legalidad normativa a priori pertenecientes a todos los tipos de acto. Se constató indudablemente qué errónea era también la opinión de los moralistas del sentimiento de que el sentimiento podría ser considerado solo <como> un título para facticidades antropológicas casuales. De aquí comprendimos también lo erróneo de la conclusión metodológica de que la [196] referencia retrospectiva de los conceptos éticos al sentir y al querer tiene la consecuencia evidente de que una filosofía moral científica solo puede ser una ciencia empírica, una parte o rama de la ciencia empírica de los seres humanos y de su vida anímica.

En todo esto, sin embargo, los moralistas del sentimiento tenían algo bueno in mente : una ética científica , que no solo nos ofrece leyes morales dogmáticas, sino que nos debe también ofrecer plena claridad sobre el fundamento de su obligatoriedad y especialmente sobre su sentido, exige un estudio omnicomprensivo de la interioridad del espíritu y, como Hume vio correctamente, de la interioridad pura que debe ser revelada en la conciencia pura y solo en ella. Pero, ciertamente, toda psicología naturalista debe ser mantenida a distancia, así como todo recurso a la ciencia natural objetiva. La consecuencia auténtica conduce a una fenomenología pura y a priori en cuyos marcos

encuentran solución todas las cuestiones de principio, no solo las de la razón ética, sino las de toda la razón en general. Todo lo que fue mostrado por los empiristas psicologizantes mediante una auténtica intuición interna, mediante la así llamada experiencia interna, percepción interna, pertenecía a la conciencia pura, aunque solo se removía críticamente todo malentendido naturalizante que se solía unir. Una teoría real de la razón ética se obtiene solo si se estudia la razón ética misma como un cierto sistema de configuraciones de la vida ética. Evidentemente esto exige un estudio omnicomprensivo de la vida del sentimiento y de la voluntad en general y de la vida en general en el conjunto completo de sus configuraciones esenciales . Estas deben ser exhibidas en una verdadera intuición e indagadas, según su peculiar legalidad, siempre sobre el fundamento de la intuición. Un fragmento de esto estaba presente en toda la ética psicologista, en toda la moral empirista del sentimiento, la cual pretendía estudiar la vida ética misma e inspirarse en ella misma.

Sin embargo, el racionalismo, en reacción crítica, no pudo hacer justicia a esta valiosa tendencia del empirismo psicologista y no pudo, por ello, aprender nada de esto. Podemos comprender bien que el racionalismo, con su ejercitado sentido para cuestiones filosóficas de principio, reaccionara contra el empirismo de la moral del sentimiento, que viera en él un escepticismo que renunciaba a toda verdadera ética, que no hacía justicia al [197] sentido peculiar de los conceptos morales y de las leyes normativas. Pero también es comprensible que esta reacción, en tiempos en los cuales de ningún lado se había despertado aún el sentido para la peculiar esencia de la conciencia ni para el peculiar método del análisis intencional, sea dirigida no solo contra la fundamentación empírico-psicológica de la moral, sino contra toda utilización metódica del análisis intuitivo de la conciencia para fines de la clarificación de la razón ética y

de todo tipo de razón en general. No se podía ver todavía que la vida espiritual podía ser estudiada de un modo concreto intuitivo en todas sus múltiples configuraciones como el representar, el pensar, el sentir, el querer, sin que tales actos del yo fueran considerados como hechos de la experiencia ligados a la psique humana o animal en el mundo espacio-temporal; no se llegó a ver que estos pueden ser considerados de modo diferente a como lo hace la psicología naturalista. Aún hoy sigue siendo en gran medida así.

Los empiristas recurren a la nueva fenomenología, si bien malinterpretan su proceder intuitivo como psicológico en el sentido habitual. La fenomenología es para ellos una mera descripción en el ámbito de la experiencia interna. Los racionalistas , sin embargo, esforzándose en huir del escepticismo al que lleva toda filosofía empirista, consideran la fundamentación fenomenológica de la filosofía como una recaída en el psicologismo. Para escapar de este, apartan su mirada de la infinita variedad de configuraciones de la conciencia que, sin embargo, deben ser estudiadas solo en una intuición inmanente y utilizadas científicamente; en lugar de ello, viven en conceptos extraintuitivos, nunca esclarecidos precisamente porque <se trata de> conceptos que justamente solo se pueden explicar fenomenológicamente y construyen de arriba abajo, en los así llamados métodos trascendentales , las condiciones de posibilidad de la validez objetiva: construyen así las necesidades para la conciencia misma y sus configuraciones, para la conciencia, la cual nunca han considerado seriamente ni investigado en su esencialidad propia . Esta metódica de una construcción trascendental grava verdaderamente desde el comienzo al racionalismo ya en la primitiva forma de la Escuela de Cambridge. El mero análisis conceptual tiene la pretensión de una objetividad incondicionada como perteneciente, según su sentido, a las ideas éticas fundamentales y a las leyes éticas; [198] en posiciones defensi-

vas contra el escepticismo, en las cuales se encuentra desde el principio, el racionalismo construye ahora de arriba abajo y de modo puramente conceptual las condiciones de la posibilidad de la objetividad ética en la forma de capacidad psíquica imaginaria, ideas innatas, etcétera.

Esta metódica de la construcción trascendental adopta gracias a Kant una forma de desarrollo extraordinariamente eficaz y fecunda. Es la forma en la que su genio filosófico reacciona contra Hume y el empirismo inglés tanto en la filosofía teorética como en la ética. Al igual que Hume y que todo pensador verdaderamente grande, Kant fue un pensador que sabía ver. No hay grandes intelecciones que no sean obtenidas de las profundidades de la intuición, y Kant no es, verdaderamente, pobre en grandes intelecciones. Pero, al igual que Hume, aunque en direcciones contrarias y por motivos opuestos, peca contra los datos [Gegebenheiten] de la intuición. Hume quiere obtener todo de la intuición. Esta debe darle el terreno científico. Sin embargo, a pesar de querer ser absolutamente libre de prejuicios, no deja hablar a la intuición, se tapa los oídos al lenguaje de la intencionalidad. No obstante, Kant solo puede interpretar el análisis intuitivo como análisis psicológico. En su enérgico alejamiento de todo psicologismo, no quiere admitir una investigación sistemáticamente intuitiva de la conciencia y esconde así, en cierto modo, a él mismo y a sus lectores, tras construcciones trascendentales y conceptuales, lo que ha aprehendido en la observación pura.

El periodo de la filosofía alemana en el cual esta estaba completamente bajo el lema «vuelta a Kant» y se refugiaba en una restauración de la filosofía kantiana o, por lo menos, de la metódica trascendental específicamente kantiana ha pasado. Pero todavía el peso de la filosofía kantiana frena la libertad de nuestro desarrollo filosófico moderno. Todavía la apropiación historicista de filósofos del pasado, cuyas motivaciones solo en

parte nos son accesibles, desempeña un papel considerable para los filósofos actuales. Tenemos un nuevo positivismo, un nuevo kantismo, un nuevo fichteanismo, un nuevo hegelianismo, un nuevo frieseanismo. Una filosofía verdaderamente viva y verdaderamente científica solo puede ser posible como una filosofía realmente libre, como una filosofía que [199] no se pregunta por los filósofos y sus sistemas, sino por las cosas mismas y que investiga los problemas que de estas surgen. Esto vale para la filosofía y para toda auténtica ciencia. Solo cuando en una intuición originaria nos apoderamos de las cosas que están en cuestión, solo cuando se ha dado intuitivamente el terreno que antecede a toda teoría, puede hacerse auténticamente ciencia fundada intuitivamente. Y solo entonces puede ejercerse una crítica fructífera a lo transmitido históricamente, obtener de ello estímulos fructíferos. En este sentido, la fenomenología ocupa el campo originario de toda problemática filosófica. Solo volviendo a este campo de intuición pura hemos podido obtener hasta ahora tantos estímulos de lo histórico. Guiados por la fenomenología podemos apreciar a Kant y conocer los importantes motivos en su ética constructivamente racionalista. Su formalismo es, ciertamente, un gran error, pero en el error de los grandes hombres se encuentran siempre también grandes tendencias a la verdad, a las cuales ahora queremos por un momento dedicarnos.

Capítulo 9

LA ÉTICA KANTIANA DE LA RAZÓN PURA

§ 41. Observaciones introductorias sobre el desarrollo de la filosofía moral kantiana

[200] En el periodo precrítico, Kant había sido en filosofía moral un seguidor de la moral inglesa del sentimiento. Se había alejado tanto de la filosofía escolástica de Wolff, en la que se había educado (en ética defendía un racionalismo puro), que, en el programa de sus lecciones del invierno de 1765-1766, escribió: «Los intentos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume, los cuales, aunque incompletos e insuficientes, fueron muy lejos en la investigación de los primeros fundamentos de toda moralidad, recibirán la precisión y el complemento que les faltan. En la medida en que, en la teoría de la virtud, considero siempre aquello que histórica y filosóficamente sucede antes de indicar lo que debe suceder, esclareceré el método según el cual se debe estudiar al hombre» 1 y, ciertamente, como sigue explicando, no al hombre accidental en la configuración cambiante accidentalmente, «sino a la naturaleza del hombre que siempre permanece [...] Este método de la investigación moral es un importante descubrimiento de nuestro tiempo y, si se lo considera en su proyecto completo, ha permanecido del todo desconocido a los antiguos» 2 .

El Kant histórico, el Kant del periodo crítico, es un pensador completamente transformado, tanto en la teoría del conocimiento como en la teoría de la razón ética. Esta transformación

se debe al estudio [201] de Hume. Gracias a él, aprende que un desarrollo consecuente del empirismo devaluaría, por un lado, la ciencia natural exacta y, por otro lado, disolvería la ética en meras ciencias de apariencia, renunciando por ambos lados a la validez objetiva. El retorno al racionalismo aparece mucho más claramente en la Crítica de la razón práctica que en la Crítica de la razón pura . La misma posición que había adoptado en el mencionado anuncio de las lecciones es para él ahora el blanco de los ataques más violentos. En algunos de ellos va, a veces, más allá del objetivo fijado, como, por ejemplo, cuando hace suyo el prejuicio tradicional de los moralistas del entendimiento de que toda participación del sentimiento en la fundamentación de la ética lleva consigo necesariamente al subjetivismo y al relativismo.

Infinitamente más importante y de un valor imperecedero es la restitución de la idea de obligación , la idea ética central, la idea del deber absoluto, que a la dominante moral del sentimiento se le había escapado completamente. Kant bebe aquí directamente de la intuición, de la conciencia moral viviente. Dejando de lado todas las teorías psicológicas del desarrollo, pregunta directamente a esta conciencia por su sentido propio y encuentra en este la incondicionada exigencia, absolutamente necesaria y absolutamente válida, del deber como el momento más esencial de todos. Además, encuentra la radical separación entre el aspirar y el actuar según una mera inclinación y aquellos actos dominados por el «tú debes» absolutamente vinculante, que es lo único que confiere al agente la dignidad sin par de la personalidad moral. Kant ve que la necesidad incondicionada de la validez, la cual pertenece esencialmente a la idea de deber, es algo esencialmente diferente de la necesidad ciega de un instintivo no-poder-de-otro-modo, de una inclinación por impulsos sentimentales, por pasiones, por afectos. Por el contrario, el primer tipo de necesidad es una necesidad evidente de

la razón, que constituye una fuente del a priori también en el aspecto ético-práctico. Con ello piensa, ciertamente, que este a priori ha de permanecer puro de todo lo que tiene que ver con el sentimiento.

Pero sigamos ahora la argumentación sistemática de Kant, conducida ordine geometrico , en aras de la más exacta seguridad, mediante la cual pone de relieve la ley moral fundamental y merced a ello obtiene el fundamento eternamente válido para la ética (Crítica de la razón práctica).

§ 42. La argumentación de los siete primeros parágrafos de la Crítica de la razón práctica

[202] Kant diferencia entre máxima y ley práctica. Una máxima es un principio subjetivo del querer, un principio que el sujeto considera como válido para sí mismo, para su propia persona. Una ley práctica quiere ser objetivamente válida, reconocida como válida para la voluntad de todo ser racional en general. Hay, pues, leyes prácticas si es correcto que en la razón, y ciertamente en la razón pura, hay razones suficientes para la determinación de la voluntad. Si no hubiera tales leyes, entonces faltaría en todas partes la validez objetiva, la obligatoriedad para todo ser racional, y tan solo habría máximas meramente subjetivas.

Si pensamos en un ser racional que no tenga una voluntad racional pura, sino una voluntad afectada patológicamente, con otras palabras, si pensamos en un ser en el que razón e impulsos sensibles cooperen, en él se darían casos en los cuales entrarían en conflicto las leyes prácticas que surgen de su razón y las meras máximas subjetivas que surgen de los impulsos sensibles, por ejemplo, la máxima de tomar venganza. En un ser tal las leyes prácticas adoptarán la forma de imperativos. Para un ser racional puro, que en cuanto tal sigue eo ipso la razón, su ley no puede tener una forma imperativa. En un ser afectado

sensiblemente, sucede de otra forma; aquí se expresa la forma imperativa del deber, el cual Kant considera eo ipso como dirigido contra los impulsos sensibles. El filósofo de Königsberg sostiene que, si la razón determina pura y exclusivamente a la voluntad, la acción exigida tendrá lugar inevitablemente.

Kant diferencia los imperativos en hipotéticos y categóricos. Un imperativo es hipotético cuando determina a la voluntad no puramente por sí, sino bajo el supuesto de un efecto deseado. Pero entonces tiene el carácter de una prescripción y no de una ley. Un imperativo categórico, una ley práctica, determina la voluntad a secas, sin preguntarse cuál sería [203] el efecto deseado y sin considerar qué se obtendría mediante la causalidad de la voluntad. Ciertamente, en la constitución de los imperativos hipotéticos coopera la razón, de la cual surge la necesidad del deber, pero esta necesidad hipotética es una necesidad condicionada subjetivamente, a saber, condicionada por el desear accidental del sujeto accidental. Si la razón debe ser legisladora, si debe producir de sí imperativos categóricos, entonces tiene que recabar estos de sí misma; con tal fin, tiene que presuponerse a sí misma y solo a sí misma. Solo las reglas así surgidas pueden ser objetiva y universalmente válidas, esto es, libres de todas las condiciones subjetivas que diferencian a un ser racional de cualquier otro. Un ejemplo de un imperativo meramente hipotético sería la siguiente regla: «Hay que trabajar y ahorrar en la juventud para no vivir en la miseria en la ancianidad». Es hipotética. En ella, se supone que se desea llegar a anciano, que a uno le importa asegurarse la ancianidad mediante la obtención de un patrimonio. Por otro lado, la regla moral según la cual nadie ha de prometer falsamente es, según su sentido, categórica. Si es correcta, concierne a la voluntad a priori , es decir, sin considerar la cuestión de las intenciones que los hombres puedan tener y si estas pueden ser alcanzadas o no.

Según estas explicaciones, se formula el primer teorema: «Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas» 3 .

Una materia, un objeto de la facultad de desear, es un objeto cuya realidad efectiva es deseada. Si se formula una regla con relación a un deseo precedente de un objeto , si este es la condición bajo la cual la voluntad se la pone como principio, entonces la regla es una regla empírica. Pues, si el deseo del objeto es lo que determina a la voluntad, entonces, considerado más exactamente, la voluntad es determinada por la representación del objeto en cuestión y por el placer en la realidad efectiva de este. Es este placer el que impulsa a la realización efectiva. Pero, sostiene Kant, no es posible conocer a priori por alguna representación de cualquier objeto si este estará unido al placer o al displacer o si será indiferente a estos. En cada caso, es un mero hecho el que el sujeto respectivo sea estimulado por la representación de un objeto cualquiera así determinado [204] y precisamente en el modo del placer. Por consiguiente, una regla dirigida al objeto del desear solo puede tener el carácter de una máxima subjetiva. Se funda solo en un hecho cognoscible empíricamente, pero no en una necesidad válida del mismo modo para todo ser racional. Con esto se conecta el segundo teorema.

Segundo teorema: «Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad» 4 .

En un principio práctico material, el fundamento de determinación de la voluntad es el deseo de un objeto , esto es, el placer en la representación de la existencia de la cosa, el carácter agradable que el sujeto espera de la cosa. El principio del amor propio consiste en pensar este carácter agradable elevado a su máxima potencia, como una felicidad que acompañaría

ininterrumpidamente toda nuestra vida, y en hacer, pues, de esta felicidad el fundamento supremo de determinación de la voluntad. Todos los principios materiales son, pues, manifiestamente, de un mismo género. Pertenecen en su totalidad a este principio del amor propio o de la felicidad propia.

Ya en estas explicaciones se pone de manifiesto claramente la posición de Kant con respecto a la moral del sentimiento. Según su teoría, toda moral del sentimiento, pensada consecuentemente, conduce al hedonismo egoísta. Especialmente características en este respecto son las explicaciones en la <primera> observación al § 3. Ahí dice que si los fundamentos de determinación del deseo residen en el sentimiento, entonces solo cuenta la intensidad de este carácter de agradable, solo el grado de satisfacción que proporciona el objeto. Con el fin de no perderse una caza, uno y el mismo hombre puede devolver un libro instructivo que cayó en sus manos, irse en medio de un bello discurso para no llegar demasiado tarde a una comida, interrumpir una conversación instructiva y formativa para sentarse a la mesa de juego. Si la determinación de la voluntad se funda en el sentimiento, entonces depende solamente de qué fuertemente, de cuánto tiempo dure, de qué fácil sea su obtención y de qué tan a menudo se obtenga este carácter de agradable. Según ello, el sujeto se decidirá.

Kant se dirige contra la diferencia que solía efectuarse en su tiempo, a saber, la existente entre la facultad desiderativa inferior (más baja) y la superior (más alta), según el origen de las representaciones esté en los sentidos o en el entendimiento: instinto sensible, el hombre es un juguete de los oscilantes deseos irracionales [205]; por otra parte, la razón práctica, el dominio de las leyes morales. Kant admite de buen grado la diferencia entre alegrías más rudas y alegrías más refinadas, y da como ejemplo de las últimas la conciencia de la grandeza de alma en la superación de obstáculos, la cultura de los talentos espiritua-

les y semejantes. Pero aquí y en todas partes niega que haya otras diferencias que las cuantitativas. Su valor superior reside solo en el hecho de que están en nuestro poder más que otras alegrías, no se desgastan, sino que, más bien, refuerzan el sentimiento para más alegrías; reside en que, deleitando, educan. Pero, por esta razón, también estas alegrías pertenecen al sentido; prescindiendo de la cantidad de placer, no determinan a la voluntad de modo diferente. Mediante la comparación con los chapuceros metafísicos —los cuales se imaginan la materia tan refinada, tan súperrefinada, que se marean y creen haber inventado, de tal modo, un ser espiritual y, sin embargo, extenso —, se burla de la idea de fundar, mediante el recurso a estas alegrías refinadas y a su supuesta mayor dignidad, la «facultad desiderativa superior» y con ella la ética.

Kant dice expresamente que quien, con Epicuro, funde la virtud sobre el mero placer tiene completamente razón si considera este placer similar a los placeres de los sentidos más bastos y la similitud no es anulada si se diferencia entre los placeres de los sentidos corporales y los placeres que nacen de la facultad cognoscitiva superior, de los actos intelectuales y si, por ejemplo, la virtud se refiere solo a estos últimos. Un placer sigue siendo un placer, la diferencia del origen de las representaciones no produciría una diferencia cualitativa y, por ello, todo placer ha de ser considerado como perteneciente a la esfera de la facultad desiderativa inferior. Kant concluye así: o no hay una facultad desiderativa superior o la razón pura debe ser por sí práctica, esto es, debe poder determinar a la voluntad mediante la sola forma de la regla práctica, sin el presupuesto de un sentimiento, por lo tanto, sin la representación de lo agradable o desagradable, sin considerar la materia de la facultad desiderativa. Solo cuando la razón no está en modo alguno al servicio de las inclinaciones, la facultad desiderativa superior se distingue específicamente de la inferior de modo tal que la

más mínima mezcla con los estímulos de la sensibilidad compromete el mérito y la fuerza de la facultad superior de la misma manera que [206] la mínima mezcla con lo empírico disminuye la dignidad y el vigor de una demostración matemática. Solo de este modo puede la razón ser, en sentido auténtico, legisladora. La razón determina la voluntad, mediante una ley práctica, de manera inmediata, sin mezcla alguna del sentimiento.

En una segunda observación <al § 3>, Kant se dirige contra la ilusión según la cual la universalidad y necesidad de la tendencia a la felicidad sería suficiente para una legalidad práctica de la voluntad. Ser feliz es necesariamente el deseo de todo ser racional, pero finito, y además un inevitable fundamento de determinación de su facultad desiderativa. Un ser finito tiene necesidades. No está en posesión originaria de su autosuficiencia independiente, sino que tiende a ella por naturaleza. Pero esta universalidad de la tendencia a la felicidad no funda una ley objetiva, puesto que lo que esta tendencia exige de cualquiera no es uno y lo mismo para todo ser racional. Tiene que ser reconocido por cada uno sobre la base de su propia experiencia y es diferente para cada uno. La felicidad es un título universal para los más diversos fundamentos subjetivos de determinación. En dónde tiene que poner cada uno su felicidad depende solo del sentimiento peculiar de placer y displacer, depende de las diferencias de necesidades, que varían de individuo a individuo e incluso en el mismo individuo. Que cada uno tiende a la felicidad es, por consiguiente, una ley necesaria solo subjetivamente (como ley de la naturaleza) que, considerada objetivamente, proporciona solo principios prácticos accidentales y que puede y tiene que ser muy diferente en los diferentes sujetos. Por consiguiente, no puede ser nunca una ley, porque en el deseo de la felicidad cuenta únicamente la materia, es decir, si y cuánto placer debo esperar de la observancia de la ley.

Si consideramos el caso en el que todos los seres racionales finitos tuvieran las mismas necesidades, experimentaran placer y dolor con los mismos objetos , pensaran del todo uniformemente también en la consideración de los medios para realizar estos objetos , incluso en ese caso el principio del amor propio no sería una ley práctica, pues esta unanimidad sería solo la de una experiencia accidental, aunque privada de excepciones. Los fundamentos de determinación de la voluntad tendrían mera validez accidental y empírica, no tendrían la necesidad [207] que constituye la auténtica objetividad, la cual nace de fundamentos a priori . Sería una mera necesidad física que nos impone inevitablemente la acción como, por ejemplo, el bostezar cuando vemos a otros bostezar.

De este modo, llega Kant al tercer teorema: «Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como leyes prácticas universales solo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino solo según la forma» 5 .

Según lo que aprendimos, para una legalidad práctica, la materia, el objeto del deseo, no es en absoluto el fundamento de determinación de la voluntad. Si se diera lo contrario, la regla determinada por el objeto que me pongo para el querer estaría determinada por un sentimiento accidental. Si, por consiguiente, en nuestras máximas, hacemos abstracción de toda materia, de todo objeto de la voluntad como fundamento de determinación de la misma, entonces solo queda una determinación legítima de la voluntad, a saber, la mera forma de una legislación universal.

Entonces, un ser racional o no puede pensar sus máximas subjetivas al mismo tiempo como leyes universales o debe poder admitir que tales máximas se conforman a una legislación universal y el fundamento de determinación de la voluntad debe residir en esta mera forma.

Cada uno puede decidir fácilmente si una máxima tiene esta conformidad, si, en virtud de su mera forma, es adecuada a una legislación universal. Por ejemplo, tengo un depósito cuyo propietario ha muerto sin dejar ningún documento escrito. Intento afrontar la situación con la máxima «en un caso tal, no es preciso exigir devolución alguna». Me pregunto: ¿puede esta máxima adoptar la forma de una ley universal? Enseguida, me doy cuenta de que una máxima tal se destruiría a sí misma como ley universal, porque, entonces, ya no habría un depósito. Por tanto, una tal ley práctica universal es impensable y es irracional adoptarla como tal.

Del mismo modo, la máxima de la felicidad, la máxima según la cual cada uno debe poner la felicidad como fundamento de determinación de su voluntad, es irrealizable como ley. Pues, en lugar de la unanimidad de la ley, se tendría aquí lo contrario de la concordancia, el más grave de los conflictos [208] y, con ello, la destrucción total de las máximas y de su propósito. La concordancia que se derivaría si se intentara hacer presentar esta máxima como ley práctica para todo ser sería igual a aquella concordia de una pareja de cónyuges de la cual el verso satírico dice: «¡Oh, maravillosa armonía, lo que él quiere lo quiere también ella». Los fundamentos empíricos de determinación no son, pues, suficientes para una legislación universal, son completamente inadecuados para ella.

Siguen ahora <en los § 5 y 6> dos tareas: 1) si presuponemos que la mera forma legisladora de las máximas es exclusivamente el fundamento suficiente de determinación de la voluntad, ¿qué características debe tener entonces la voluntad? Respuesta: puesto que la voluntad no tiene ningún género de fundamento empírico de determinación, puesto que no es determinada por ningún género de objetos, esto es, por nada que pertenezca al mundo de los fenómenos, entonces esta es completamente independiente de las leyes de la naturaleza, no está so-

metida a la ley de la causalidad, es libre en el sentido transcendental. Y la tarea inversa: <2)> si admitimos que una voluntad es libre, ¿qué tipo de ley puede determinarla exclusivamente? Respuesta: una voluntad libre no puede ser determinada empíricamente por condiciones pertenecientes al mundo sensible; esta, independientemente de la materia de la ley, tiene que encontrar un fundamento suficiente de determinación en la ley; tiene que ser determinada exclusivamente por la forma legisladora, es decir, por la forma legisladora de la máxima en la medida en que una forma tal está contenida en esta máxima.

Toda la exposición precedente (hasta la observación del § 6) puede ser considerada como una discusión puramente hipotética 6* ; prescindiendo de algunos giros fácilmente identificables, aquí se investigan las condiciones que pertenecen a la posibilidad de una legislación práctica. ¿Qué ha de ser válido si debe poder haber algo así como una ley práctica? En el § 6, introduce una definición positiva (sin que la señale como tal). Después de la demostración de la correlación necesaria entre libertad y ley práctica, Kant pregunta: ¿qué es lo primero para nuestra conciencia? Y aquí introduce la definición.

Tenemos una conciencia inmediata de la ley moral, en lo cual hay que notar cómo de este modo los conceptos de ley práctica [209] y ley moral son tratados como sinónimos. A la pregunta sobre cómo sería posible esta conciencia, Kant responde que exactamente del mismo modo a como es posible la conciencia de principios puramente teoréticos en la medida en que atendemos a la necesidad que prescribe la razón y a la identificación de todas las condiciones empíricas. En el plano teorético (el del conocimiento de la naturaleza), esta conciencia nos da el concepto del entendimiento puro; en el plano práctico, el de la voluntad pura (pura = independiente de todas las condiciones empíricas, pensada como determinada por la mera forma de la ley) 7* . La conciencia de la ley, como conciencia

del incondicionado «tú debes», incluye el «tú puedes», la conciencia de libertad.

En el § 7, tiene lugar la formulación de la ley fundamental de la razón pura práctica o de la ley moral: I) actúa de tal modo <que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal> * .

Con esta proposición categóricamente práctica, la razón pura, en sí práctica, es inmediatamente legisladora. Con ella, la voluntad se revela como voluntad pura, como determinada por la mera forma legisladora. La conciencia de este principio puede llamarse un hecho [Faktum] de la razón pura, puesto que no se deja deducir de otros datos de la razón pura, porque se impone como proposición sintética a priori . Y este es el único hecho de la razón pura que se presenta como originariamente legislador. La ley moral expresa la autonomía de la voluntad o de la razón pura práctica; es el único principio de todas las leyes y deberes morales; frente a él <está> la heteronomía del arbitrio. La ley vale para todos los seres racionales en general en tanto que tienen en general una voluntad; también para el ser infinito, solo que para este no tiene la forma de un imperativo como en los seres finitos con sus voluntades afectadas patológicamente. Estos tienen [210] deseos que nacen de la afección patológica, que se oponen a la voluntad pura. Aquí, la exigencia de la ley determina el deber para los seres finitos. Dios, sin embargo, no necesita de la constricción interna intelectual, de la coerción moral. Merced a la santidad de su voluntad está más allá de la obligación y del deber. Para los seres finitos, la santidad de la voluntad es una idea a la cual acercarse infinitamente, es lo único que les corresponde.

§ 43. La teoría kantiana del sentimiento de respeto como móvil moral

Es importante también la teoría kantiana de los móviles de la acción moral 9 . La conciencia moral capta la ley moral como exigencia necesaria y válida de manera incondicionadamente universal, como principio de toda moralidad. La capacidad de universalización de la máxima empleada en el caso dado, que esta exige, debe determinar la voluntad del agente de modo exclusivo. La conciencia de la ley ha de ser, pues, también para el sujeto el fundamento de determinación, el solo y único motivo del actuar. Ahora bien, Kant mismo ve que no puede determinar la voluntad nada que no afecte al sentimiento. De hecho, enseña que la ley determina la voluntad mediante el respeto con el cual llena al sujeto. El motivo más íntimo del actuar, y el único moral, es el respeto puro por el imperativo categórico. Para Kant, el actuar se divide en actuar por inclinación, que, en el mejor de los casos, consigue meramente legalidad, y actuar puramente por respeto al imperativo categórico.

Quien hace bien al otro por inclinación, porque se alegra por el bien del otro, no actúa moralmente. Ciertamente, actúa amablemente pero no por deber . Su acción no tiene valor moral. Pero, si, por ejemplo, hace el bien a pesar de que, al mismo tiempo, su propia pena ha eliminado toda participación en el destino de otro, si está tan lleno de dolor que la necesidad del otro no le afecta, si, sin ser movido por inclinación alguna, sale de su propia pasividad [211] y hace el bien al otro por deber, entonces su acción tiene ahora valor moral. La inclinación es ciega y servil, y la razón no puede ser meramente tutora de la inclinación.

También la muy alabada compasión es tratada por Kant despectivamente como mera inclinación. Esta es odiosa para las personas juiciosas, lleva a la confusión a sus máximas ponderadas y causa el deseo de deshacerse de tales sentimientos y de someterse solo a la razón legisladora. Solo el sentimiento de aquel respeto por el imperativo categórico, el cual está ahí en

su majestad solemne anulando, al mismo tiempo, la vanidad con sus pretensiones de autoestima, puede motivar a la voluntad. Es el único móvil moral. Este respeto es, en cuanto sentimiento, ciertamente, sensible, pero su causa reside exclusivamente en la razón pura práctica y, por ello, se diferencia radicalmente de todos los sentimientos que actúan patológicamente. A diferencia de estos, no tiene ni el carácter de placer ni el de displacer. Kant da importancia al hecho de que este sentimiento puede, ciertamente, ser llamado moral, pero no tiene nada que ver con el «sentido moral» del cual se <ha> hablado tanto. Pues no sirve a la apreciación de las acciones, por ejemplo, a la fundamentación de la ley moral misma, sino que le sirve solo como móvil. En efecto, sigue un principio, del cual resulta que para Kant la conexión entre querer y valorar es meramente antropológica: el sentimiento de respeto, dice, no se da en Dios, pero la ley sigue existiendo para él. Solo los seres finitos necesitan del respeto a la ley como móvil. Dios, el ser libre de toda sensibilidad, carece, en una palabra, de todo sentimiento; su voluntad no tiene ninguna base emotiva. La pregunta es ahora: ¿qué debe ser entonces el valorar para Dios?

§ 44. Reflexiones fenomenológico-críticas sobre la ética kantiana

a) Los problemas de la voluntad pura y de la validez de la voluntad en el trasfondo de una fenomenología de la voluntad

[212] Pasemos ahora a la crítica 10* . Nosotros, que como fenomenólogos hemos aprendido a no dejar pasar ningún concepto filosófico sin haber investigado antes aquello que lo acredita, es decir, su origen en las fuentes de la conciencia originariamente donadora de sentido, y a no dejar valer ninguna proposición a priori que no hayamos percibido como necesidad esencial en la intuición pura, no podemos aceptar las deducciones kantianas sino moviendo la cabeza. La deducción de Kant es, desde el inicio hasta el final, un modelo de argumentación

trascendental . Está lejos de todos los análisis fenomenológicos. Mientras que la moral del sentimiento, y sobre todo Hume, vuelve constantemente a la intuición interna y se equivoca solo en que, en su naturalismo, es ciega a las profundidades de un análisis intencional y, por ello, también a las conexiones esenciales, pertenecientes a los actos valorativos y volitivos, entre actos que meramente mientan y actos que se cumplen en ciertas formas de legislación, Kant, sin mejorar en lo más mínimo el error del método de Hume, se atiene a los meros conceptos, los cuales, en el fondo, no son sino significados muertos, extraños a los actos de la vida que originariamente dan sentido. En el culmen, se encuentra el concepto de ley práctica, definida como una ley que es reconocida como válida para la voluntad de todo ser racional en general.

Ya aquí interrumpimos como fenomenólogos tan incómodos a los filósofos, y les incomodamos con la pregunta: ¿qué es la validez de la voluntad? ¿Cómo y dónde se acredita originariamente? ¿Es aquí validez lo mismo que cuando se habla de validez del juicio? Con respecto al juicio como proposición, hablamos allí de verdad y, con respecto al juzgar, hablamos de corrección. ¿Hay [213] conceptos paralelos para la esfera de la voluntad, esto es, una verdad de la voluntad, una corrección del acto de voluntad? ¿O son los mismos conceptos? Kant no investigó la situación en la esfera del juicio. Nunca aclaró estas relaciones esenciales que son decisivas para el origen de los conceptos de verdad y corrección del juicio; no aclaró nunca la idea de la proposición judicativa en general. Además, tampoco aclaró que a toda proposición judicativa pertenecen a priori , esencialmente, como posibilidades ambos modos judicativos: la mera mención judicativa y la intelección judicativa; además, [no investigó] la posibilidad de lo que llamamos una relación de fundamentación, el posible tránsito de la mera mención a la intuición correspondiente y las dos posibilidades del cumpli-

miento de la mención en la intelección correspondiente, que se apropia de su razón o verdad, o de la decepción, de la deslegitimación de la mención por el conflicto con una intelección y con su verdad. Obviamente, de ahora en adelante, han de ser planteadas las cuestiones paralelas para la voluntad. Se debe preguntar: ¿hay realmente algo así como la validez de la voluntad? ¿Puede haber aquí también <una diferencia> entre mención de la voluntad y conciencia intelectiva, que alberga en sí el derecho originario, el derecho de la voluntad? ¿Está también todo acto de la voluntad y la decisión de la voluntad puesta en él, la proposición de la voluntad, sometido a leyes esenciales de la conciencia racional constituyente y precisamente de modo análogo a aquellas que dan un fundamento al discurso sobre la validez y, al mismo tiempo, abren así el panorama de una lógica de la voluntad , que transcurre paralelamente a la lógica del juicio, esto es, a la ética?

Sin embargo, de todo esto, en Kant no se habla. Sin ninguna explicación, como un auténtico racionalista , pasa enseguida a una deducción trascendental que muestra aquí siempre las mismas características. Por consiguiente, si hay una ley práctica en el sentido de aquella definición, ¿qué ha de valer entonces a priori ? Ya la primera proposición nos hace reflexionar de nuevo. Kant dice que puede haber una ley práctica, una ley que es válida para la voluntad de todo ser racional, solo si en la razón y precisamente en la razón pura hay razones suficientes para la determinación de la voluntad. De otro modo, faltaría la validez objetiva, la obligación para todo ser racional. Aquí se presenta enseguida como una obviedad el que existan dos posibilidades, que un ser tenga una voluntad racional pura y que tenga, ciertamente, una voluntad racional, pero en competencia con un instinto sensible que lo arrastra hacia abajo, una voluntad [214] que es determinable también por los sentimientos. Inútilmente preguntamos por las investigaciones que justifiquen todo esto.

Tampoco las posibilidades son en modo alguno proscritas. Ellas son también legítimas o ilegítimas, consideradas como absurdas o verdaderamente existentes. Sin embargo, como tales, deben ser demostradas a partir de fuentes originarias.

Lamentablemente, he de tomarme la libertad de declarar la teoría kantiana del intellectus archetypus como absurda en todas sus formas y, aquí especialmente, la teoría de un ser racional infinito que, en sentido kantiano, solo tiene voluntad pura. Esto no es una mera afirmación, sino algo que hay que hacer evidente exactamente del mismo modo que el rojo no es verde o, mejor, que es impensable que una extensión sea roja en todos los puntos y que, al mismo tiempo, sea verde en todos los puntos. Si se concibe la esencia de la razón pura en una intuición originariamente fenomenológica, enseguida surge el absurdo. ¿Qué es entonces la razón pura? Según Kant, una facultad del conocer puro. Somos remitidos, por consiguiente, a la idea de un yo cognoscente. Pensemos ahora, con Kant, este yo como yo volente. Me pregunto, ¿es pensable que un querer esté libre de todo valorar, o sea, de todo sentir? ¿No sería un tal querer tan absurdo como un sonido sin intensidad, un color sin extensión o una representación sin lo representado? A priori , en universalidad incondicionada, todo sujeto de voluntad debe ser un sujeto que valora y que siente.

Ahora bien, Kant sostiene que una ley práctica no podría darse a priori si no hubiera una motivación de la razón pura, si la facultad cognoscitiva no pudiera darse puramente a partir de sí misma los motivos de la voluntad. Dejemos ahora las explicaciones más detalladas que siguen. No las necesitamos aquí para reconocer el absurdo de esta afirmación fundamental de la ética kantiana. Ciertamente, se debe considerar de nuevo más de cerca la situación esencial de la conciencia de voluntad. No solo es evidente que el querer y el valorar están indisolublemente entrelazados y que la situación no es la de un mero ser depen-

diente el uno del otro —así como la cualidad y la intensidad del sonido, en la unidad concreta de un sonido, son momentos a priori inseparables—, sino que querer, valorar, representar son una unidad indivisible merced a una fundación intencional. El [215] representar da el objeto mentado, el valorar del objeto representado da el valor mentado, el querer pone la realización de la objetividad valorada. Todo discurso sobre el motivo en el sentido de fundamento de la voluntad, del fundamento de determinación de la voluntad, remite a esta fundamentación intencional del querer en un tener por valioso . El acto de la voluntad es motivado por el valor mentado en el tener por valioso y el yo del querer desempeña en ello su papel indispensable. Si quiero algo (A) por causa de otra cosa (B), entonces la primera voluntad está motivada por la otra, pero entonces, visto más exactamente, el motivo último que nos induce a hablar de fin en oposición al medio reside en el valor de B, el valor mentado en la voluntad que ha puesto el fin, mientras que el medio A tiene su característica de valor de otro tipo, surgido intencionalmente de la idoneidad para conducir con éxito al valor final valorado primariamente. Una motivación en la que el yo, en cuanto volente, no fuera motivado por ninguna actitud valorativa, o sea, por ningún sentimiento, es simplemente impensable.

Con Kant, pensábamos la razón como la facultad pura del conocimiento, pero la pureza era para nosotros determinada por la pureza, exigida por Kant, de todos los motivos del sentimiento. Por otra parte, «puro» en Kant significa siempre pureza de todo lo empírico. Así, la razón, en cuanto pura, actúa, por ejemplo, en el pensamiento puramente lógico, donde toda sensibilidad queda fuera de juego. Del mismo modo, en cuanto pura, actúa en la medida en que ofrece desde sí misma las categorías de toda posible naturaleza, formas puras del pensamiento, mediante las cuales se forma el material de las intuiciones sen-

sibles. Según Kant, la pureza de la voluntad significa lo mismo que pureza de todo lo empírico; y Kant piensa poder deducir que, si puede haber una ley incondicionadamente obligatoria para la voluntad, entonces la voluntad tiene que poseer esta pureza. Sin embargo, esta pureza de motivos del sentimiento trae consigo eo ipso , según él, que los motivos únicamente admisibles tienen que residir en la razón pura en cuanto una razón que no está mezclada en modo alguno con lo sensible. La exclusión de motivos del sentimiento requiere también la exclusión de todo condicionamiento de la voluntad por la causalidad natural, por la experiencia sensible, la cual pertenece ella misma a la facultad cognoscitiva, pero a la meramente empírica y no a la pura. En Kant, esto se expresa [216] en que ningún objeto del desear debería determinar a la voluntad y, según él, objeto significa siempre lo mismo que cosa de la naturaleza, objeto de la experiencia.

Como recordamos, el razonamiento de Kant es el siguiente: la voluntad tiene, dado el caso, su objeto volitivo, justo lo <que> quiere realizar. Si, en tal caso, está interesada en la realidad efectiva del objeto , si desea su realidad efectiva, si, por tanto, le determina un sentimiento de placer en la realidad efectiva de un objeto , entonces la voluntad está determinada empíricamente; no solo el ser y el transcurso de la naturaleza es dado por experiencia, sino también el modo en que la naturaleza, en que estos mismos objetos naturales determinan en el sentimiento a otros hombres. Una regla de la voluntad que nos prescribiera de modo universal cómo y qué valores hemos de realizar solo puede, pues, tener carácter empírico. Presupondría valores reconocidos universalmente y esto sería algo completamente empírico. Uno valora así, otro valora asá; en el valorar solo hay coincidencias aproximadas y meramente empíricas, pero de ningún tipo <de> objetos se puede decir que todos deberían valorarlo necesariamente del mismo modo, conforme al

sentimiento, si solo tienen la representación. Aquí estamos en una esfera de coincidencias accidentales, puramente fácticas, y no se puede hablar de una concordancia realmente universal en una vasta extensión. Lo único que aquí es posible es la formulación de imperativos hipotéticos. Si se supone que algo es reconocido como valioso, si se acepta un fin como hipotético, entonces los medios racionales pueden ser sopesados para ello y puede ser formulada una regla general, pero condicionada hipotéticamente. Una ley práctica no surge así. Una ley práctica da a todo ser racional una regla de cómo debe actuar a secas y no bajo una hipótesis arbitraria o bajo el supuesto del hecho de que él valora así.

b) La posibilidad, pasada por alto por Kant, de una determinación de la voluntad por objetividades ideales

Sin embargo, aquí surge una seria reflexión: ¿cómo llega Kant a identificar la determinación de la voluntad por un objeto representado y deseado con la determinación de la voluntad por un objeto de la naturaleza? En una consideración general de los objetos valorables [217] a priori y realizables voluntariamente, es fácil ver que esto es una limitación completamente inadmisible. El hombre cultiva la naturaleza, pero la naturaleza cultivada no es, en general, cultura. Esto es válido, pienso, aunque con naturaleza se comprenda no solo la naturaleza física, sino también la naturaleza orgánica, la animal y humana, el universo psicofísico. Este universo está aún lejos de ser el conjunto de lo objetivo en el sentido lógico más amplio. No es pensable ninguna región de objetividades que no pueda ser región de una posible praxis y antes el reino natural de una posible valoración. Consideremos, por ejemplo, en radical ausencia fenomenológica de prejuicios, a la ciencia y a su infinitud de teorías científicas. ¿No son estas configuraciones del espíritu humano? ¿No se trata de configuraciones de valor y de la voluntad? ¿No es el investigar, el deducir, el demostrar, el proyectar y funda-

mentar científicos de teorías un actuar creativo en sus múltiples configuraciones? ¿No se alegra el investigador de la verdad y no la valora de antemano, antes de haberla, como un bien que, si lo posee, se alegra? ¿No tiende a este bien porque lo evalúa como tal?

Ciertamente, ustedes objetarán lo que yo mismo en años juveniles acentué con tanto empeño y que con seguridad no carece de gran significado, a saber, que la verdad es una idea y, por consiguiente, es en sí; es «en sí» a su modo, sea conocida o no. Por esto, <podemos> hablar de «descubrir» del mismo modo que lo hacemos con respecto a cosas de la naturaleza que son en sí y por sí, astros, partes del mundo, etc. Por consiguiente, en un cierto modo, las verdades, las proposiciones verdaderas, las teorías verdaderas, los sistemas de teorías, en la medida en que llenan el contenido doctrinal de una ciencia auténtica, son descubiertos y no «hechos». Pero, en esta contraposición, con el término «hacer», se tiene a la vista justamente el hacer cosas reales, que mediante la realización efectiva [Verwirklichung] reciben su existencia real y que antes de la realización efectiva, que en ellos se denomina correctamente realización [Realisierung], no son reales. Además, solo se pueden realizar una vez y nunca de nuevo. Toda nueva realización [Realisierung], realiza efectiva y necesariamente [verwirklicht notwendig] algo real individualmente nuevo.

Por el contrario, las objetividades ideales, al igual que las teorías, son generables en muchas e idealiter en infinitamente muchas realizaciones efectivas. La realización práctico-efectiva de un ideal, por ejemplo, de una teoría matemática, no es como una auténtica realización [Realisierung] [218] de algo que antes no era y que, realizado efectivamente en el ahora, estaría ahora y solo ahora, unido a este único punto temporal. Al contrario, carece de una auténtica localización temporal; es, numéricamente, idénticamente la misma, la misma teoría matemática en

los tiempos más variados, efectuada en cualquier tiempo por cualquier individuo o en la forma de producciones ficticiamente efectuadas.

Precisamente, esta posibilidad, inteligible evidentemente, de la fundamentación de la misma teoría realizándose efectivamente en actos de todo sujeto racional posible y en todo momento temporal, a la cual el sujeto puede referirse retrospectivamente y, precisamente, esta circunstancia de que la teoría realizada en todo punto temporal pensable y con una cualquiera extensión temporal correspondiente es idéntica y numéricamente la misma da el sentido determinado a la intemporalidad o supratemporalidad de esta objetividad ideal. Frente a los objetos reales, lo que evidentemente falta es la vinculación con un punto y una extensión temporales, que es justamente lo que caracteriza a la individualidad de lo real.

Por lo demás, hay que decir que objetos tales como teorías y otras objetividades son valorables y producibles solo en virtud de actitudes valorativas o, lo que es lo mismo, pueden convertirse en objetos de la voluntad y fines de las acciones solo en cuanto valores mentados y eventualmente inteligidos. En efecto, en una actualidad originaria, solo son pensables como productos de la voluntad. Según esto, la ciencia es también una cultura, a saber, la cultura de tales objetidades espirituales [geistiger Objektitäten]. Ciertamente, estas han asumido una cierta realidad también en el mundo espiritual real, una realidad secundaria, debido a que han estado unidas a una corporalidad física, en cierto modo, a un cuerpo [Leib] real. En una palabra, tienen realidad en el mundo espiritual como contenido de sentido de una literatura; su cuerpo es el rollo de papiro, el libro, etc. Todas las objetividades ideales son, de este modo, realizables secundariamente en el mundo espiritual: merced a ello son identificables para diferentes sujetos. Por el medium del cuerpo físico portador de sentido, aquello que produce un

sujeto puede comprenderlo cualquier otro sujeto reproduciéndolo 11* . Si, durando en el mundo físico, permanece el portador físico de sentido, por ejemplo, el libro, entonces los sujetos de cualquier tiempo pueden encontrar eventualmente el medio [219] para descifrar la expresión y realizar de nuevo en sí lo espiritual, la correspondiente teoría científica. Así, lo ideal adquiere una fuerza que actúa en la realidad y ejerce efectos motivantes en todos los sujetos espirituales o sobre ellos. En cuanto realizado en un espíritu, lo ideal ha llegado a la espiritualidad viviente y tiene la fuerza eficiente, la fuerza motivacional de lo noemático-espiritual en general.

Obviamente, algo análogo vale para las objetividades reales-ideales que llamamos obras de arte. Las auténticas creaciones artísticas, las espirituales, son contenidos espirituales vinculados a la corporalidad de la obra de arte, las «creaciones del espíritu». Mientras que, en la ciencia, los modos de aparición de las expresiones físicas, de los signos escritos, de los textos, etc., tienen solo la función de indicar el sentido teórico como algo diferente de ellos, de expresarlo simbólicamente, en el arte, los modos de aparición de la corporalidad de la obra de arte (o un cierto grupo de modos de aparición) copertenecen a la configuración estética de sentido. Sin embargo, de ambas partes, la objetividad ideal, realizada por generación, se diferencia, en cuanto contenido ideal, del cuerpo físico orgánico [körperlicher Leib], el cual, por su parte, no hay que confundir con su modo fenoménico en el observador o lector que comprende. De esta reflexión se sigue, pues, que el reino del posible valorar y querer, por tanto, el reino de la praxis posible, comprende las realidades ideales y, solo mediante la doble producción de objetividades puramente ideales y de cuerpos que las encarnan, son posibles las configuraciones reales-ideales de la cultura espiritual científica, artística y humana, de la cultura en la configuración de un mundo espiritual dotado de idealidad. Kant no ha

visto esta situación. Hace como si solo la naturaleza pudiera ser el campo de un valorar, de un desear, de un aspirar práctico. Creyendo tener solo razones para tener que excluir todo sentimiento como algo meramente sensible y empírico —si la voluntad debe valer objetivamente, según leyes normativas que deben poder regular esta validez u obligatoriedad para todo ser racional—, cree haber eliminado con ello también la sensibilidad de la experiencia natural. El motivo de un querer válido objetivamente, de una voluntad que para mí es justa, porque [220], en la misma situación práctica, debería ser válida para cualquier volente en general, no puede residir en el objeto , en la materia de la facultad de desear. El objeto [Objekt] es objeto [Gegenstand] de la experiencia sensible y algo empírico, y el objeto empírico, si fuera relevante para la motivación, solo podría serlo mediante una experiencia de sentimiento entrelazada con la experiencia de cosas que, de nuevo, es puramente empírica. Por consiguiente, una decisión de la voluntad válida incondicionadamente solo puede ser motivada por algo no-sensible, supraempírico, por tanto, por algo que reside exclusivamente en la razón pura.

Sin embargo, todo este contraste entre sensibilidad y razón , en el cual, del lado de la sensibilidad, está la sensibilidad de las sensaciones, del sentimiento y el instinto, y del lado de la razón, están las categorías no sensibles que forman primeramente la sensibilidad, es fundamentalmente erróneo al igual que lo es la coincidencia que, según Kant, tiene esta contraposición con aquella del todo diferente entre la facticidad irracional y la aprioridad racional, documentada en legalidades de validez incondicionada. Si Kant hubiera visto las objetividades ideales en general y si hubiera visto que ellas también son objetividades prácticas, que ellas existen en general solo como posibilidades ideales de la producción de productos idénticos, entonces esta

oposición de sensibilidad y razón con todo lo que le pertenece no hubiera sido posible.

c) Kant desconoce las legalidades esenciales a priori de la esfera del sentimiento y de la sensación

Aquí hay que notar dos cosas: 1) el desconocimiento de las necesidades esenciales que imperan en toda la sensibilidad, en todas las posibles esferas del ser en general, y la confusión entre facticidad empírica y sensibilidad; 2) el desconocimiento de la diferencia entre vivencias emotivas pasivas y activas, y, con ello, el desconocimiento de todas las diferencias normativas que pertenecen por esencia a todas las vivencias del sentimiento y a todos los actos en general.

En primer lugar, digamos algo sobre el primer punto: para toda sensibilidad, hay leyes a priori . Cualquier forma de sensibilidad es una esfera de auténtica racionalidad, de una razón pura en sentido positivo. Esto es verdad, en primer lugar, para la esfera de los datos sensibles, de los colores, de los sonidos, etc. Se refiere a esto el hecho de que un color es impensable sin extensión, sin brillo, [221] etc.; del mismo modo, el hecho de que las intensidades luminosas constituyen, junto con los correspondientes axiomas primitivos, una multiplicidad lineal ordenada. Algo semejante vale para la naturaleza que se constituye por medio de los datos de sensación, mediante la apercepción sensible. Kant mismo enseña que hay una «ciencia natural pura» y leyes sintéticamente a priori para todos los objetos de una posible experiencia sensible. No obstante, necesitaríamos todo un capítulo para mostrar que Kant no conoce en absoluto el auténtico y únicamente valioso concepto de a priori , que no lo ha recabado nunca de los poco claros conceptos humeanos de las relations of ideas y que, en esto, tenía que permanecer muy por detrás de Hume, porque, por miedo al psicologismo de este, se mantuvo lejos de la buena, de la auténtica psicología

del espíritu, desviándose, por tanto, de toda investigación fenomenológica originaria.

Aquí es suficiente con señalar lo siguiente: según Kant, la razón pura, en cuanto facultad de la racionalidad pura del conocimiento, debe albergar en sí —no se sabe ni por qué ni cómo —, según una facticidad universal completamente incomprensible que pertenece al espíritu humano, conceptos no sensibles, a saber, las llamadas «categorías». De una manera, a su vez, misteriosa, inaccesible a una explicación racional, estas categorías deben realizar, en modo puramente fáctico, las formas de la sensibilidad, las cuales se unen a leyes inmutables, a los así llamados juicios sintéticos a priori . El efecto irrevocable de este configurar de la sensibilidad, que se realiza de modo completamente idéntico en todos los espíritus finitos según estas leyes, es el fenómeno de la naturaleza común a todos, que en cada uno se presenta de modo diferente solo subjetivamente, pero que debe ser determinada por todos idénticamente. Para la ciencia natural, que realiza esta determinación objetiva idéntica, fungen aquellas leyes sintéticamente a priori , leyes que todo hombre racional —no se comprende cómo— puede reconocer como normas del método. También el porqué de esta función normativa permanece incomprensible. Todo esto constituye el sustrato de una teoría sumamente difícil, que, configurada de modo completamente trascendental, reivindica, continuamente y en las expresiones más fuertes, el haber ofrecido la única comprensión verdadera posible de todas estas incomprensibilidades.

Corre paralelamente a la teoría trascendental de la razón teorética, que para Kant se identifica con la de la ciencia natural, su teoría trascendental de la razón práctica, de la razón de la voluntad, y, paralelamente a la «metafísica de la naturaleza», la «metafísica de las costumbres». Por consiguiente, [222] de modo semejante a como la razón teorética constituye la natu-

raleza como naturaleza, parece que la voluntad, refiriéndose a la naturaleza ya constituida, configura un mundo moral, si bien no puede cumplir esto de modo realmente universal, puesto que nosotros, en cuanto seres sensibles, estamos afectados patológicamente. El principio configurador de la moralidad, en cuanto es real en el hombre, es el imperativo categórico en cuanto juicio sintético a priori . Las nuevas categorías son las de bueno y malo. El imperativo categórico no produce, como si fuera una naturaleza superior, un puro mundo ético, pero crea la idea de un mundo tal, la idea del hombre y del mundo humano que, a pesar de toda la sensibilidad, se orienta en libertad puramente según el imperativo categórico. Aquí el principio sintético es «norma» que causa también moralidad, pero solo en el individuo y siempre que los individuos actúen como libres. Al mismo tiempo, la norma no es una ley natural para una configuración universal de una naturaleza moral.

Quien, al contrario, opera con conceptos esclarecidos fenomenológicamente, generados originariamente, frente a todas estas teorías incomprensibles en sí, reconoce que la sensibilidad no es un campo de leyes incomprensibles que reciben el título de a priori , sino que, para esta, valen auténticas leyes esenciales, absolutamente comprensibles, del mismo modo que, por otra parte, valen leyes esenciales que llamamos formales y que son no sensibles solo en el sentido de que todos los conceptos surgidos sensiblemente, como en el álgebra, son sustituidos por variables indeterminadas. Por lo tanto, no tenemos ningún motivo para temer a la sensibilidad como un reino de presunta facticidad, especialmente por lo que respecta a la sensibilidad emotiva, como si el recurso a la sensibilidad debiera hacer imposible un juzgar y un querer objetivamente válidos, y como si una objetividad tal solo pudiera ser hecha posible antropológicamente por una misteriosa síntesis.

Como segundo punto de crítica, me referí al desconocimiento de la diferencia entre sentimientos sensibles pasivos y actos emotivos, en cuanto actos valorativos, y, en conexión con ello, al desconocimiento de la esencial y auténtica pertenencia de las diferencias normativas a estos y a los actos de todos los géneros fundamentales. Los sentimientos sensibles, paralelos a las sensaciones de color, sonido, etc., no admiten una diferenciación en sentimientos verdaderos y falsos como tampoco los colores dados por la sensación, en cuanto datos de sensación, [223] admiten una diferencia en verdadero o falso, es decir, en verdaderamente existentes y no existentes. Sin embargo, podemos aquí decir —quizá con buen fundamento— que aquí solo hay verdadero ser, del mismo modo que en los sentimientos, en la medida en que estos son pura y efectivamente sensibles, la legitimidad es quizá dada según la esencia con el sentir y no se da lugar a una posible ilegitimidad. Pero una consideración más detenida de esto nos llevaría muy lejos.

En ambos casos, nos movemos en la esfera de una verdad meramente subjetiva, relativa, en la cual el esse se solapa con el percipi . Tan pronto como la sensibilidad de la sensación entra en funciones aperceptivas y deviene una percepción sensible de cosas espaciales, tenemos siempre la doble posibilidad de la <percepción> verdadera y de la percepción aparente, por tanto, la diferencia entre lo verdadero y lo falso, esto es, lo correcto y lo incorrecto; pero también <sucede> del mismo modo para los sentimientos sensibles que, en las apercepciones emotivas, sobre la base de percepciones externas, ejercen una función trascendental como, por ejemplo, en el sentimiento de belleza sensible de un cuerpo regular y bien coloreado, que no es la belleza de los datos de la sensación, sino que es justamente la de este cuerpo y se constituye como unidad en las multiplicidades emotivas. Así como el acto de la percepción, el acto que pone el ser, es un captar el objeto existente por parte de la acción del yo

y, por ello, una mezcla de captar real y de mero mentar que, en el transcurso de las percepciones, se cumple o se refuta mediante los meros componentes dóxicos, así el sentir activo (o valorar sintiente) es un captar activo del valor de la cosa existente, pero de tal modo que forma una mezcla de auténtica captación del valor y de anticipación de valor, de mera mención de valor que, en el transcurso [Durchlaufen] del objeto perceptivo y en el consecuente sentir a través del mismo, debe ser confirmada o refutada.

Pero este no es el género común de todos los sentimientos y especialmente de todos los sentimientos que captan originariamente el valor y de aquellos que meramente lo mientan, así como la experiencia natural no es el único tipo de experiencia transcendente y de mención dóxica anticipante. Del mismo modo que tenemos una extraordinaria multiplicidad de géneros de actos dóxicos intuitivos y no intuitivos, así la tenemos con respecto a los actos del sentimiento. Y en todos los lugares nos sale al encuentro, obviamente, la contraposición entre el mero mentar y el, por así decir, tener-en-sí; [224] el tener-en-sí cumplido y el acto llamado a dar una norma, el acto que posee la norma en su plenitud. El normar mismo consiste en la síntesis de la acreditación, del tránsito de la mera opinión al acto que cumple, que tiene en sí la plenitud de lo verdadero. En la esfera cognoscitiva, dóxica, un acto dóxico coincide con otro acto dóxico, una mención dóxica con una, así llamada, experiencia; en la esfera del sentimiento (que, sin embargo, tiene una base dóxica) un mentar del sentimiento [coincide] con un, por así decir, experimentar sintiente, con un sintiente tener-por-sí el valor, el valor mismo en su originalidad.

d) Las verdades esenciales captadas en el puro ver como el sentido auténtico de lo a priori

Recientemente, dijimos que Kant no habría nunca captado el auténtico concepto de a priori , el único fértil para la formula-

ción y solución de todos los problemas de la razón, aunque ya Hume, si bien en un ropaje sensualista, se había acercado a este concepto con sus relaciones entre ideas y había esbozado el camino de toda investigación sobre el origen con su principio de la reconducción de todo conocimiento a las «impresiones». Aquí es suficiente con señalar lo siguiente: así como en la vida en vigilia, realizando cualquier acto de un «yo pienso», «yo siento», «yo quiero», mediante reflexión, me doy cuenta sin ninguna duda de este hecho y puedo decir, con certeza absoluta «yo pienso y yo, el que piensa, soy» y, en la medida en que puedo con esto captar aserciones singulares como verdad absoluta, del mismo modo puedo captar también verdades generales, verdades de un contenido de sentido general, en una certeza absoluta, en actos de una perfecta intelección; así, por ejemplo, el principio de contradicción o el principio de que un color es imposible sin extensión o que el rojo es diferente del verde, etc. Aquí, como para el cogito , es evidente que no puede haber ningún plus ultra , que no puede haber una legitimación superior <más allá> del captar en un ver cumplido, perfecto en sí, que las verdades singulares o generales así vistas tienen su derecho absoluto, detrás del cual es absurdo exigir una justificación ulterior. Y lo que acabamos de decir es ello mismo una verdad tal y ella misma tiene su derecho solo en cuanto obtenida originariamente en el ver cumplido.

[225] Ninguna teoría de la razón puede tener otro sentido que no sea el de llevar la razón a la razón. Antes de la teoría de la razón, está la razón viviente, que actúa ingenuamente, el actuar racional viviente, que en su vitalidad es algo activo, pero que justo por esto, y necesariamente, es algo inconsciente. El teórico del conocimiento se hace consciente merced a que él, realizando actos racionales, reflexiona a sus espaldas; este es el comienzo de una serie de nuevos actos racionales y, en especial, de juicios comprensivos, generalizadores, que realizan juicios

universales y que convierten la vida racional, devenida reflexivamente en tema, en una verdad intelectiva. Lo primero que se requiere es la obtención de esta intelección, a saber, que son posibles diferencias entre el mero mentar y el captar que ve, que ve con intelección y que no puede haber una legitimación ulterior más allá del ver inmediato. Y, además, que así como hay un ver de lo singular, de lo individual, también hay un ver de lo general, de las esencias universales, y de las relaciones de esencias, y que la teoría de la razón no quiere sino constatar aquello que, justamente, en las verdades esenciales universales que son captadas y fundadas en el puro ver, vale para la razón en general según todos los momentos generales que le pertenecen esencialmente.

El auténtico sentido del a priori es designado por el reino de las verdades esenciales captadas en el puro y perfecto ver de la evidencia general, es decir, de las verdades que en su sentido universal no incluyen ninguna posición de una existencia singular, individual, y que meramente enuncian lo que, en pura universalidad, pertenece inseparablemente a las puras ideas o esencias en cuanto tales, lo que, por tanto, tiene que valer incondicionadamente para toda posible individualidad que sea un caso singular de estas universalidades. Sin embargo, el que debe ser así, el que tales verdades esenciales son válidas, esto es visto y el que un ver no puede enseñar algo que otro ver niega puede, a su vez, ser visto generalmente, y con esto la cosa queda zanjada necesariamente; exigir algo más como justificación no tiene sentido. Si, por tanto, consideramos las leyes esenciales que pertenecen a la sensibilidad, estas son, ciertamente, diferentes de las leyes esenciales que se refieren a los actos en cuanto actos, por ejemplo, a los actos judicativos y volitivos en cuanto actos de estos tipos, pero, en su verdad absoluta, todas las leyes esenciales son equivalentes; si llamamos «razón» al reino de las leyes a priori , estas <las leyes de la sensibilidad>

pertenecen también a la esfera de la razón. Pertenecen justamente [226] a la razón dos tipos de leyes: aquellas que tienen a la razón misma como tema, a saber, según sus acciones posibles, y aquellas que tienen como tema otra cosa diferente de la razón, por ejemplo, la sensibilidad.

En ambos casos, las teorías de tipo kantiano, que intentan, en primer lugar, explicar la validez de las verdades a priori mediante principios sintéticos incomprensibles, en vez de reconocer la última y plenamente comprensible explicación de su validez en una consideración puramente visiva, no solo no son indispensables, sino absurdas. El gran problema que se esconde tras los esfuerzos kantianos es el de aclarar las conexiones esenciales que existen entre todas las verdades habituales y las verdades particulares sobre la conciencia racional, sobre los actos yoicos y el yo mismo. Pero tal problema se refiere a las intelecciones de esencias, solo estas dan intelección y, mediante una relación retrospectiva al yo puro y a los actos yoicos, <ofrecen> la unidad omnilateral del esclarecimiento esencial, que no deja ninguna pregunta racional sin indagar.

§ 45. La legalidad esencial de la esfera del sentimiento, pasada por alto por el sensualismo. La diferencia entre sentimientos superiores e inferiores y los fenómenos de la preferencia

Al final de la última lección, dijimos que a Kant le habría faltado el auténtico concepto de a priori , a saber, a priori en el sentido de las universalidades esenciales puras, que son captadas en una indubitable intelección como formaciones absolutas, independientes de toda facticidad accidental. Lo que nos interesa especialmente es el desconocimiento por parte de Kant de que, al igual que en toda región, también en la esfera de la sensibilidad imperan tales leyes esenciales puras. No es en modo alguno correcto pensar que la sensibilidad sea sin más un título para la mera empiria y, de este modo, excluir la necesidad

incondicionada de la validez. Esto concierne especialmente a los sentimientos. Incluso si fuera verdadero que todos los sentimientos son sensibles —sobre lo cual, en un primer momento, no se debe discutir—, no es verdad que no haya para los sentimientos leyes a priori , incondicionadamente válidas. Aquello que aquí está en cuestión no son las leyes esenciales en general, sino las leyes esenciales para la validez de sentimientos, leyes esenciales que, en sí mismas, [227] hablan de validez, hablan de cómo se debe sentir, de qué sentir sería un sentir legítimo, válido.

Fue un error de parte de Kant, cuando se oponía al hedonismo y a la moral del sentimiento, sostener que no se podía decir a priori cómo siente cada uno, cómo reacciona sentimentalmente cada uno, que eso sería su asunto privado y que ello solo sería cognoscible por la experiencia. Esto es, ciertamente, correcto. Pero esta es también la opinión de los moralistas del sentimiento y allí donde estos hablan de modos universales de sentimiento, mediante los cuales quieren fundamentar la moral, se refieren empíricamente a las cualidades del hombre normal. La objeción de Kant, por tanto, no les afecta y este comparte el error fundamental de los moralistas del sentimiento cuando cree haber explicado el diferente comportamiento empírico de los hombres en el sentir diciendo que el sentimiento sería un mero hecho natural de la organización psicofísica humana. Al igual que sus oponentes, no reconoce que el sentir, según su esencia propia, reivindica validez exactamente del mismo modo que el juzgar, y que solo por esto se discute sobre la racionalidad, sobre la corrección de valoraciones, al igual que se debate sobre la corrección de los juicios y de otros conocimientos. Por esto, tampoco ve que el hecho del conflicto entre ambas regiones no tiene mucho significado, a saber, que, a pesar de este conflicto, sea cual sea el modo en el que se juzgue o se sienta fácticamente, hay en cada caso un juzgar y un sentir

correctos, aunque ninguno juzgue o sienta de hecho. Si, en el ámbito del valor, escuchamos tan a menudo la frase De gustibus <non est disputandum> , también en la esfera del conocimiento escuchamos la frase paralela: todo depende del punto de vista. Ninguna prueba nada. Los hombres muestran tomas de posiciones muy diferentes en su comportamiento cognoscitivo, ya sea en su percibir, recordar, ya sea en su juzgar lógico; en todas partes, hay discusión. Y, sin embargo, existe aquí indudablemente validez auténtica, la posibilidad de una toma de posición verdaderamente correcta, de una legítima captación perceptiva, del recuerdo legítimo, de una legítima valoración teórica, etc. Y esta corrección, y correlativamente la verdad cognoscitiva, es delimitada por leyes a priori a las cuales pertenecen todas las leyes de la lógica. Lo mismo vale para la esfera del sentimiento que no solo ha sido estudiada así a fondo, y cuya lógica es análoga a la lógica del juicio o, en nuestro lenguaje, cuya axiología formal no ha sido aún fundamentada o, al menos, ahora solo está en fase de elaboración en relación con la fenomenología.

[228] In concreto , en el caso singular, cualquiera distingue con claridad suficiente entre las menciones sentimentales vagas, que no tienen una probada pretensión de validez y una fiabilidad objetiva, y aquellas que portan en sí esta certeza bien fundada. Todo acto de puro y auténtico amor al prójimo sobre la base de una empatía intuitiva, que abre los ojos del espíritu y el corazón a la vida interior, es un ejemplo; toda alegría interior y profundamente empática, compartida con una alegría noble, de un dolor compartido con un dolor noble; pero lo mismo vale también fuera del amor al prójimo, que, más bien, presupone, como forma de amor en cierto sentido mediada, la posibilidad de un simple dolor noble, de una alegría noble y una certeza interior extremadamente luminosa de este carácter de lo que es noble. Pero, siguiendo a Platón, quisiera considerar aquí la ale-

gría en ciertos sonidos puros y conexiones sonoras, en colores y en armonías cromáticas. Sin embargo, a mayor razón <consideraría> la alegría espiritual en una obra de arte musical y así en el arte en general, en tanto que esta alegría es pensada como una alegría que penetra en la profundidad estética, que la atraviesa en el sentir que capta un valor. Ciertamente, aquí se trata también de la alegría en una bella teoría, de la alegría que, en general, mueve de forma originaria al investigador científico y a los estudiantes de las ciencias. Poner todo esto bajo el título de afección patológica es una fuerte exigencia; leemos casi con indignación las afirmaciones de Kant sobre la compasión, la cual solo es atemperada por la buena intención del filósofo y por su mal orientado entusiasmo por una moral estricta y pura frente a la falsa moral de su tiempo.

La culpa principal de los errores es, por todos los lados, del sensualismo y lo sigue siendo hoy. Solo cuando se libere al sentimiento de su mala comprensión sensualista y se lo considere como paralelo al conocimiento en todo su vasto campo de actos de nivel inferior y superior, en lugar de considerarlo como paralelo a la mera sensación, será posible la intelección del sentir como una esfera dotada de una normación propia . Ciertamente, el siglo XVIII tenía, en la clasificación de Mendelssohn de las facultades del conocimiento, del sentimiento y del deseo, un cierto sentido para los paralelismos, pero era ciego para la peculiaridad de la intencionalidad, de modo que no llegó a una efectiva realización del paralelismo en los análisis fenomenológico-intencionales. En este respecto [229], el primer comienzo está propiamente en Brentano, el, por así decir, descubridor de la intencionalidad de la conciencia. De hecho, lo que a él le importaba era contraponer, como su paralelo, a la evidencia del juicio un análogo de la evidencia en la esfera emotiva y de la voluntad, y, de este modo, a la corrección del juicio, una corrección del comportamiento emotivo. Esto era para él un he-

cho perteneciente esencialmente a la esfera emotiva. Ciertamente, esto era para él solo un inicio. Al igual que en el reino de la intencionalidad cognoscitiva, en el de la esfera emotiva y de la voluntad, se requería del estudio efectivo de los extremadamente complejos y difíciles entrelazamientos de los actos de todo tipo y de sus rasgos típicos esenciales, con el fin de crear las bases para una teoría de la razón valorativa y también práctica, y de llevarla efectivamente a cabo.

Solo un estudio que penetre en el interior de la vida de los actos puede hacer posible también la resolución científica de problemas fundamentales especiales que la moral del sentimiento ya trató a su modo, pero que no pudo solucionar realmente, en especial la cuestión de las cualidades del sentimiento y de las diferencias de rango de los sentimientos y de los valores. Esta desempeñó desde el inicio un papel en la lucha contra el hedonismo más rastrero de Aristipo, el cual puso el placer corporal, el placer de los sentidos en el sentido vulgar, por encima de la alegría en el arte, en la ciencia, etc. El epicureísmo, al igual que el hedonismo tardío de la escuela de Aristipo, prefería estas alegrías más nobles y refinadas, y aparece ahí ya la distinción entre alegrías inferiores, brutas, vulgares y alegrías superiores, nobles, refinadas. Pero no se superó el principio, formulado por Aristipo, de que todos los sentimientos de placer son comparables unos con otros y solo cuantitativamente comparables. La comparación es pensada aquí como una ponderación y la preponderancia se encuentra, fácticamente y con anterioridad a la razón, del lado de la mayor cantidad. Recuerden que, frente a esto, Hume, por ejemplo, enseña que los sentimientos de placer y displacer no solo se diferencian por el objeto al cual se refieren y no solo por la diferencia cuantitativa del placer o por la diferencia cuantitativa de displacer, sino que también habla de diferencias cualitativas. Así como, en la esfera de la sensación, un color y un sonido son radicalmente diferentes por la

cualidad, así, por ejemplo, los sentimientos de placer por una comida y aquellos por una tragedia son diferentes.

[230] Aquí, Kant se sitúa sobre el terreno del hedonismo extremo. Niega toda diferencia cualitativa y se burla de aquellos que quieren fundar una moral en las diferencias entre alegrías inferiores y superiores. Piensa que, en principio, con tales diferencias no se cambia nada. Una moral de ese tipo sería una moral heterónoma, meramente empírica y, en verdad, lo contrario de toda moral, el escepticismo moral. Intenta de cualquier modo excluir toda motivación del sentimiento y solo después la introduce, pero solo para los seres humanos, en la forma según la cual la voluntad, determinada, por lo que respecta a la razón pura, por el imperativo categórico, despierta en el hombre el sentimiento de respeto, el cual funcionaría en él como móvil; en él, pero no en Dios, el cual es motivado de manera puramente no emotiva por la razón pura.

Como siempre, solo la investigación fenomenológica puede aportar claridad en tales cuestiones. Debe esclarecer aquello que es un problema aún no del todo resuelto, a saber, qué debe querer decir, en sentido propio, hablar sobre «cualidad» en la apenas conocida estructura de los sentimientos de grado inferior y superior, y en qué medida se trata aquí de un momento que atraviesa todos los niveles, cómo se diversifica. La división entre sentimientos inferiores y superiores no designa ella misma una diferencia cualitativa. Parece indicar diferencias de grado de las cualidades , como también en las cualidades cromáticas y acústicas encontramos gradaciones fundadas en ellas. Ahora bien, aquello que es superior sentimentalmente se llama preferible y, con la división entre alegrías o también dolores inferiores y superiores, se apunta manifiestamente a diferencias de un cierto carácter de preferible. Sin embargo, carácter de preferible remite a un preferir, a un acto. Aquí se requiere, en primer lugar, manifiestamente un estudio de los fenómenos de

preferencia tanto en la esfera del conocimiento como en la del sentimiento y de la voluntad, pues aquí también existen paralelismos.

En la esfera teorética, en el caso del conflicto, tenemos más posibilidades teoréticas, entre las cuales todas «dicen algo», todas tienen, por así decir, un peso de conjetura [Vermutungsgewicht]. [Tenemos] el fenómeno de la preferencia teorética: el yo se pone sobre el terreno de la posibilidad más acreditada que se ofrece como la verosímil. Del mismo modo, en la esfera del comportamiento sintiente: me gusta una u otra cosa; en el sentimiento, [231] una es más atractiva que otra; siguiendo lo que siento, le doy preferencia. O me gusta un buen vino, me gusta también un bello concierto y a este le doy la preferencia en el sentimiento. No es necesario hablar, en absoluto, de una preferencia y decisión prácticas. Pero estas existen y se dan en toda fundación en la esfera sentimental y en la preferencia sentimental, en los así llamados casos de la elección <que radican> en la voluntad misma. Ahora esto quiere decir: podría A, por ejemplo, ir a la taberna: podría B, por ejemplo, ir al concierto. Lo segundo me gusta más y, por tanto, me decido por ello en un querer que lo prefiere. El «podría ir ahí» no es un mero acto de conocimiento como lo sería, en contraste, la conciencia «podría llover» (lo cual es un mero acto de conocimiento, a saber, un acto de conjeturar). El «yo podría hacer tal o cual cosa» es, más bien, un acto que pertenece específicamente a la esfera de la voluntad, es una conciencia de la posibilidad práctica como antes el «podría ser» teorético es una conciencia de una mera posibilidad del ser. La decisión que prefiere una posibilidad del ser es una decisión en la creencia. Esta pone de relieve una de las posibilidades como la prioritaria, es decir, presunta en sentido prioritario, como la probable. La preferencia realizada en el sentimiento presenta uno de los valores sentidos como el excelente sentimentalmente , como el mejor ; finalmente, la pre-

ferencia realizada en la voluntad lo presenta como aquello que ya ha sido valorado mejor en cuanto que es lo excelente prácticamente. En ella, no se es consciente de una de las posibilidades prácticas solo como un bien práctico, así como también para las otras, sino como lo mejor prácticamente y eventualmente como lo debido .

Sin embargo, no hay que pensar que, con estas rápidas reflexiones, se ha alcanzado el fin. No se pueden pasar por alto aquí diferencias importantes. En primer lugar, todos estos actos y aquellos que les están sometidos pueden tener el carácter de menciones claras o confusas, y para todas ellas hay, en efecto, acreditaciones en cuanto verdaderas y desacreditaciones en cuanto falsas y, de manera semejante, se destaca la meta de las reflexiones correspondientes. Algo parece presumible, creo que algo habla a favor de tal posibilidad, pero, pensado más detenidamente, se muestra que esto no habla en absoluto a favor de ello, que la conjetura no tiene ningún fundamento. Del mismo modo, el sentimiento puede ser un sentimiento engañoso: sobre la base de una hipótesis, tengo algo por grato, pero la hipótesis era falsa y el sentimiento, por tanto, carecía de fundamento. Lo mismo sucede naturalmente [232] con la voluntad. Nos damos cuenta, pues, de que también las preferencias pueden ser correctas e incorrectas, oscuras y evidentes, que lo mejor mentado puede ser lo peor, que lo peor mentado puede ser, en verdad, lo mejor.

Además, hay que notar que la preferencia puede ser inauténtica; puede tratarse de un ciego ser arrastrado impulsivamente a la realización de una posibilidad sin que pueda hablarse de auténticos actos de la voluntad y de una auténtica decisión que elije, en la cual el yo, por sí mismo, tome posición en una motivación de acto y decida lo mejor. Tenemos la diferencia ya en el nivel inferior, ya en el mero sentir. Los sentimientos pasivos tienen sus potencias afectivas, entran en competencia. Uno de

ellos se impone a los otros como el más impetuoso. Esto no es diferente del modo como los diferentes datos sensibles, colores, sonidos compiten unos con otros. Uno tiene la prioridad más fuerte, la fuerza más intensa de la afección, que eventualmente atrae hacia sí la atención. El sujeto sintiente, que cede al sentimiento pasivo que afecta más fuertemente, no efectúa así una auténtica preferencia, no efectúa un acto libre de la toma de posición que prefiere, en el cual uno de los sentimientos muestra su sustrato como el mejor.

§ 46. El meritorio empeño de Kant por una auténtica moral basada en una libre posición autónoma y su precipitada minusvaloración de las determinaciones materiales y emotivamente motivadas de la voluntad

En Kant, faltan todas estas investigaciones, que ofrecen la única posibilidad de afrontar científicamente las cuestiones de la razón práctica y de su relación con la razón sintiente y cognoscente. De ahí la precipitación con la que minusvalora el sentimiento y, en referencia a la razón valorativa, el que ceda tan apresuradamente al escepticismo hedonista. Ciertamente, el motivo que guiaba interiormente a Kant era un motivo que apreciar grandemente, su gran mérito permanece sin disminuir. Contra la falsa moral dominante del esteticismo sentimental y esencialmente hedonista, aboga por una auténtica moral, por una moral del deber. Había comprendido que el sujeto de la acción moral es un sujeto que decide libremente [233], un sujeto que es responsable en su libertad y no el sujeto afectado pasivamente, bamboleado por sentimientos pasivos y ciegas inclinaciones, una marioneta de las afecciones, arrastrado, por así decir, en el mecanismo de las afecciones emotivas, de manera mecánica, por el impulso más fuerte. Así aparece el ser humano también en los mejores moralistas del sentimiento. Ello se debe a que faltaba la diferencia entre sentimientos pasivos y actos valorativos, esto es, la diferencia entre el yo afecta-

do ciegamente y el yo que se decide y toma posición libremente por sí mismo. La psicología naturalista comprendió, pues, la motivación emotiva como un rasgo de la causalidad natural universal. El hombre estaría determinado en una conexión causal psicofísica como cualquier otro cuerpo físico en la conexión de la naturaleza corpórea. Kant tenía el derecho a comparar la libertad atribuida al hombre por el determinismo naturalista, de la cual no se podía evitar hablar, con la libertad del asador mecánico que, una vez activado, gira el asado en libertad, por sí.

Por consiguiente, fue, ciertamente, un mérito enorme de Kant el protestar contra el modo en el que la moral del sentimiento dejaba que el hombre fuera guiado por el sentimiento. Sin embargo, compartía con ella prejuicios que le hacían pasar por alto lo más importante de todo. Puesto que él también sensualizaba el sentimiento, puesto que en toda motivación por el sentimiento veía una causalidad natural que movía al hombre mecánicamente, mientras que, en realidad, el hombre moral actuaba responsablemente, fue forzado a defender la teoría de que ningún motivo del sentimiento puede ser determinante en una voluntad moral. No vio que, por esencia, es impensable un querer que no tenga base motivacional en el valorar sintiente. Para salvarnos del escepticismo ético, busca, por ello, los auténticos motivos morales en una razón pura. El que crea haber alcanzado aquí el fin vive, sin embargo, en la mítica oscuridad en la cual esta idea de la razón pura permanece y debe permanecer en Kant, como toda facultad trascendental. Solo en el análisis fenomenológico sobre la esencia de la vida racional actual puede el concepto de razón obtener su sentido determinado y legítimo. Por tanto, en esta facultad de la razón, que permanece enteramente en lo mítico, en su mera forma pura, de la que Kant hace una hipóstasis como una facultad libre de todo lo sensible, debe residir la fuente de toda motivación moral y,

por consiguiente, [234] con un razonamiento más que dudoso, deriva el imperativo categórico como ley moral. El razonamiento es el siguiente:

Puesto que el que quiere moralmente no puede ser motivado por sentimiento alguno de placer o displacer, entonces, para su motivación, el «objeto », esto es, todo aquello que, desde el punto de vista del contenido, determina la situación práctica, no puede en modo alguno ser tomado en consideración. Que el sujeto de voluntad se deje determinar por las cosas mismas en su contenido puede suceder solo en virtud del sentimiento que estas suscitan en él. Por consiguiente, la simple forma debe determinar. Pero incluso si se quisiera seguir hasta el final la exclusión del contenido, entonces sería incomprensible, al menos para mí, la conclusión de que la forma que motiva la voluntad reside en el siguiente pensamiento: me decido a realizar este objeto en estas circunstancias y solo puedo decidir así porque este modo de decidirme puede pensarse como una ley universal.

Naturalmente, puede decirse del todo correctamente: si el discurso sobre la razón ha de tener un sentido para los actos de la voluntad, semejante al modo en el cual el discurso sobre la razón tiene su bien conocido sentido para los actos de juicio, entonces es seguro que se debe inteligir que, si actúo racionalmente hic et nunc , cualquiera que se encuentre en la misma situación debería actuar exactamente de la misma manera, debería hacer exactamente lo mismo, si quiere él también actuar racionalmente. Exactamente lo mismo vale también para todo juicio racional. Pero ¿no sería ridículo si, con el fin de llegar a saber en el caso judicativo dado aquello que constituiría, desde el punto de vista del contenido, el modo racional de juzgar, se quisiera apelar exclusivamente al principio: debo juzgar de tal modo que todo ser racional deba juzgar exactamente como yo, y se pensara que con esto se han encontrado las premisas, el

fundamento del juicio? Del mismo modo, en el caso concreto no podemos reconocer nunca qué se debe legítimamente querer según su contenido del hecho de decirnos a nosotros mismos: debemos querer de modo que en el mismo caso todo ser racional deba querer del mismo modo.

Estas universalidades no tienen nada de equivalente al obvio imperativo formal: ¡actúa racionalmente! ¡Juzga racionalmente! El imperativo categórico —en tanto que no es gravado por subrepciones o por un nuevo sentido engañoso— no dice nada más que el imperativo: ¡actúa racionalmente ! Y este recuerda solo el sentido de este «racionalmente», si remite al hecho de que cualquiera [235] ha de comportarse del mismo modo; y, paralelamente, en la esfera del conocimiento, al hecho de que cualquiera debe juzgar exactamente del mismo modo. Es obvio que solo la consideración de los estados de cosas que anteceden a la apreciación y de las premisas materiales o de los motivos de juicio que se extraen de ellos puede enseñar con qué contenido determinado debo juzgar en el caso concreto. Cualquiera debe proceder así. Si procede conforme a la intelección, entonces cualquiera encontrará naturalmente en el contenido material los mismos motivos cognoscitivos y decidirá conmigo. Exactamente del mismo modo en la esfera de la voluntad. Solo la consideración de la materia de la voluntad, de los contenidos materiales que deben, por así decir, ser deseados puede enseñar cómo debo querer en el caso concreto, y estos mismos contenidos materiales deben proporcionarme las premisas de la voluntad a mí y a todo ser racional en el mismo modo. La exigencia de prescindir del contenido material es igual de absurda en la esfera de la voluntad que en la del pensamiento .

Si Kant, no obstante, cree que el imperativo categórico formal es suficiente para proporcionar en cualquier caso concreto lo exigido moralmente, para funcionar como premisa suficiente, ello reside en subestimaciones muy graves que, en los diver-

sos ejemplos en los cuales se enseña la aplicación metódica, son muy diferentes. Esto fue siempre un tema atractivo para la contracrítica empirista, por ejemplo, de Mill, al cual no le resultaba muy difícil mostrar que, según un método tal, podría presentar incluso algo totalmente inmoral. Desafortunadamente, esto tuvo, comprensiblemente, efectos muy desfavorables. Tuvo como resultado el volver a los empiristas más obstinados que nunca y a que estos pasaran por alto la grandeza y el significado de la ética kantiana. Por otra parte, escucharemos aún que Kant, con la exigencia de un imperativo categórico como una premisa del querer que, a pesar de la formalidad, es tomada en consideración para el obrar moral, por tanto, como una motivación que se refiere al querer, tenía, sin embargo, una parte importante de razón, por cuanto sigue siendo válido que la materia debe ser determinante exactamente del mismo modo que en el conocimiento la materia del conocimiento 12 .

Entretanto, no hay que dejarse confundir e ignorar la grandeza de la intención kantiana. En los diferentes análisis objetivos [236] a los cuales nos han animado intentos históricos de una ética, hemos aprendido que aquí podemos obtener claridad. Sobre todo nos es clara la diferencia de la valoración estética, que tematiza al hombre y a su vida volitiva, y la valoración ética. El esteticismo de un Shaftesbury y de sus sucesores en la moral del sentimiento confunde la actitud estética y la ética, y pasa así por alto lo específicamente peculiar de toda moral, de todo obrar ético en sentido lato. Es comprensible que el hombre ame tanto la actitud estética, la cual es tan apropiada para inducirle a desoír el desagradable reclamo de una vida conforme al deber y para conferir a su vida la apariencia transfiguradora de lo bello. Se considera, entonces, exonerado de todas las situaciones penosas, de toda lucha con el pecado, con la autoestima, de todo duro esfuerzo por la santidad de su vida, en resumen, de todo duro trabajo en sí mismo. Cree así poder gozar li-

bremente de la vida, aparentemente asegurado internamente por la justificación estética. Solo hay que preocuparse de un estilo de vida bello. Pero este, piensan incluso algunos, debe surgir por sí mismo , solo si se permite a la propia individualidad actuar y gozar de la vida despreocupándose de todos los prejuicios y convenciones.

Precisamente la ética kantiana declara la guerra a este esteticismo. En este sentido, todo animal no corrompido por amaestramiento alguno, el tigre, el gato, tiene una belleza que a menudo nos resulta encantadora y, en este sentido, también el niño, aquel que llamamos auténtico niño, y también el muchacho simple, el alma bella; en efecto, quizá de un modo diferente que enseguida comprenderemos, un Napoleón y quizá incluso un Clemenceau 13 .

Pero quizá el hombre no está predispuesto a tener, en su género, un estilo de vida bello y quizá la belleza que tienen el animal y la planta no es su determinación. Quizá la suya, la del [237] hombre, la peculiar a él, es tener, en sentido especial, una determinación y tenerla no desde fuera, por ejemplo solo en relación con un espectador que le asigna esta como una belleza bien formada, sino tenerla en sí y por sí, más aún, la debe tener en cuanto él se la da a sí mismo y se forma y se configura a sí mismo libremente según esta misma determinación conocida y puesta voluntariamente. Cuando criticamos a Hume y al esteticismo, hablamos de esta altamente significativa autoposición del yo, del yo por sí mismo, la cual pertenece al sentido específico de toda vida moral y que, por tanto, se introduce en el sentido categórico de todos los conceptos morales. Y aquí me parece que tal evidencia se muestra eficaz solo en la ética de Kant por muy no científica, constructiva y equivocada que sea en todas sus deducciones. Nosotros podemos, sin embargo, esclarecer ya sus comprensibles bases esenciales. Pero antes de proceder a ello, se requieren aún explicaciones complementarias.

§ 47. La lucha de Kant contra el hedonismo en cuanto enemigo principal de una ética auténtica. La idea del hombre verdadero y de la verdadera comunidad humana como fin de una forma universal de vida ética

Un esteticista que haya seguido nuestras consideraciones podría objetar que se le estaría haciendo una injusticia y que se debería distinguir entre un mal y un buen esteticismo. Uno pertenecería al hedonismo, el otro no. Sin embargo, el muy habitual deslizamiento del esteticismo hacia el hedonismo sería un peligro que él podría evitar perfectamente mediante la aclaración de su propio y verdadero sentido. La belleza propia de toda configuración, surgida natural y normalmente, de la naturaleza orgánica como la de una planta o un animal, la belleza en la armonía de las funciones vitales conformes las unas a las otras y tendentes a la unidad de un tipo normal y de sus órganos no sería la belleza a la cual aspira el auténtico esteta, el cual estaría lejos de esperarla mediante un pasivo gozar de la vida como resultado natural. La belleza del estilo de vida que él tiene como objetivo es el resultado de un fatigoso trabajo en sí mismo y en su vida. Exige un trabajo [238] en la forma de la consecución de las evidencias normativas sobre la configuración de una vida elegante y un trabajo en la forma de su realización práctica. Así como el artista norma constantemente en una obra exterior de arte y, realizándola prácticamente, le da forma, así hace el artista de sí mismo y de su propia vida. Al igual que a una configuración espiritual ajena, el hombre podría conferirse a sí mismo determinación, la determinación a vivir y a morir en la belleza. La grandeza de un Goethe consistiría, pues, en el hecho de haber creado algo grande en los dos aspectos, grandes obras de arte poéticas y, más allá de estas, la mayor obra de arte en su propia personalidad.

Lo que aquí se ha dicho tiene, manifiestamente, un peso y suscita el problema de si esta autoformación artística, mediante

la cual el propio sí se convierte en miembro de un mundo estético ideal y mediante la cual la autoconfiguración artística contribuiría al ideal más amplio de la configuración universal de un mundo estéticamente más bello posible que imponer a la humanidad, coincide con la autoconfiguración ética de sí y de la humanidad, y en qué modo el ideal estético-práctico de una humanidad bella en un mundo bello se relaciona con el ideal ético de un mundo moral, en qué medida existen aquí ideales del mismo nivel u otros ideales que se subordinan.

Todavía es preciso complementar otro aspecto. Kant no diferencia el ideal esteticista del hedónico, puesto que se atiene a la práctica, pero muy próxima, falsificación hedonista del esteticismo. De hecho, lo que habitualmente llamamos un «esteta», un fenómeno del fin de siècle , desafortunadamente demasiado común antes de la Guerra, es un voluptuoso que no configura en sí autónomamente el bello producto del espíritu y no vive activamente en la alegría valorativa o que incluso forma del todo autónomamente algo bello, sino aquel que, entregado a lo bello en un amor inauténtico, lo saborea con gusto, regodeándose en ello como el gourmand . Esto determina también la configuración estética de su vida, que tiende más a conformarse un entorno que le dé estéticamente gusto que a darse libremente, autónomamente, a una obra de arte. Esto es, de hecho, un hedonismo malo .

Cuando Kant se dirige, no expresamente, contra el esteticismo de su tiempo, en especial contra el de Shaftesbury, en lo cual le hace un poco una injusticia, lo hace porque detrás de él [239] ve a su enemigo principal, a saber, el hedonismo universal . Pero este es, de hecho, el enemigo principal de Kant y de la verdadera ética . Pues el esteticismo que se mantiene libre del hedonismo tiene, quizá, algo de positivo que para una auténtica ética ha de ser tenido en cuenta. El hedonismo, por el contrario, es la negación de la ética. Dicho aún más claramente, una

actitud hedonista de vida, una vida humana que sigue puramente la meta hedonista o que transcurre sin ninguna determinación universal del fin solo en la búsqueda del gozo no solo no es moral, no es meramente amoral, sino que es moralmente negativa, moralmente mala. En sí gozar no ha de ser algo malo. En el hombre puede ser moralmente admisible. Pero puede también ser amoral, como en el animal, en el niño o en el salvaje que aún no han alcanzado la plena humanidad. Pero una cosa es vivir como un animal y otra vivir como un hombre. El hombre puede decirse un animal en el plano zoológico, pero es radicalmente distinto del animal.

Esto es, a su vez, una parte del moderno naturalismo y quizá la peor parte, el que la consideración zoológica exterior pudo ser transmitida, propiamente, atribuida a la consideración espiritual interior del hombre, y que la sabiduría antigua, que la sabiduría heredada de todos los pueblos civilizados pudiera desaparecer completamente, esta sabiduría que obtiene su evidencia de la capacidad interior del hombre de dar cuenta de su propia esencia. Ciertamente, el hombre participa de lo animal, en cierto modo tiene un animal en sí. Pero no como si lo tuviera en sí en la forma de un nivel inferior real, de un terreno que efectivamente constituiría el fundamento de un plano superior, que a su vez se basaría estáticamente. más bien, el hombre lleva en sí un animal solo en tanto que y en la medida en que no es, justamente, un verdadero hombre , en tanto que no es un yo en verdad libre, que se configura a sí mismo . Tan pronto como la verdadera humanidad se hunde en la pasividad, el animal se hace realidad. Tan pronto como el yo libre reacciona, en cuanto ἡγεμονικόν, el animal es solo la idea de un contenido, que, ciertamente, tiene con el animal simplemente una comunidad esencial, pero, más allá de esto, tiene una forma que lo humaniza, una forma racional de un tipo completamente nuevo, mediante la cual es algo de un género completamente nuevo. Un verda-

dero animal, en su interioridad, puede ser un yo, pero este no es un yo que quiere libremente , y esto significa aquí, en primer lugar, un yo que no solo quiere en general, sino que tiene una voluntad dirigida a sí mismo [240], que se configura a sí mismo y, a la vez, una voluntad que configura su vida entera en conformidad a fines : una autorregulación universal. Pero esto no es todavía suficiente: la voluntad humana se caracteriza por poder ser una voluntad racional, que como voluntad no está solo dirigida en general siempre a fines, sino que puede estar dirigida a fines racionales de los cuales es consciente como tales en su justificación normativa, como aquello que es debido. En ese sentido, pertenece a la humanidad el que no solo tenga la capacidad del desarrollo y de la autoconfiguración, sino de la autoconfiguración en el sentido de una meta de la cual se es consciente como algo debido.

Por último, hablamos de la particular capacidad, específica del ser humano frente al animal, de autorregulación y, en grado sumo, de la capacidad de autoconfiguración en el sentido de un fin universal caracterizado como absolutamente debido en el ámbito de una intelección racional. Es a priori propio del hombre la división entre dos modos de ser humano y de vida humana. Actuando y desarrollándose en su vivir natural busca, barrunta, ve en sí la idea de un hombre nuevo; cuando se ha completado en cuanto hombre, se ve en relación con la idea de su verdadero yo que no es, sino que ha de ser; ve en comparación con su vida real una auténtica y verdadera vida humana que no vive realmente, sino que debería vivir.

Tan pronto como pensamos al yo-hombre dentro de la comunidad humana, vemos enseguida como un presagio el maravilloso entrelazamiento de las ideas singulares que pertenecen individualmente a todos los hombres y de las determinaciones individuales de sí de todos estos hombres, que se extiende hasta donde alcanza la relación comunitaria. Pues, así como [241] pa-

ra mí el otro, el tú para el cual el yo está presente, decide el fin individual de buscarse a sí mismo y de realizar en sí mismo el propio sí junto a la claridad sobre sí mismo, se pone también en cierto modo necesariamente el fin de buscar al otro y de ayudar a este prácticamente para su verdadero sí. Dicho de otro modo, en el fin del verdadero amor a sí mismo , como un buscar que ama y un crear que despierta su verdadero sí mismo, está incluido el fin del verdadero amor al prójimo , el cual sirve concretamente al prójimo en su buscarsea-sí-mismo y en su configurarse-a-sí-mismo. Imaginamos también que, a consecuencia de esto, sobre todas las individualidades de los singulares, en su auténtico amor de sí mismo y en su auténtico amor al prójimo, se extiende la idea de una individualidad social como una individualidad de orden superior; o mejor dicho, la comunidad humana en cuanto comunidad de la voluntad y en cuanto una comunidad humana de voluntad tiene sobre sí una idea individual de modo semejante al yo individual: la idea individual de la verdadera comunidad humana y de una verdadera vida humana en comunidad que, como para el individuo humano singular, constituye su deber absoluto.

Volvamos, después de este vuelo de altura, al punto de partida de nuestra consideración. También el hedonista defiende la idea de un fin de la vida universal. No vive, como el animal, solo en el gozo. El entregarse, en el caso individual e incluso en todo caso práctico, a lo que promete placer no significa todavía ponerse un fin universal de vida. El animal es incapaz de la universalidad de una asignación de fin para toda su vida y de una posición de un fin referido a su sí mismo. Ya merced al hecho de que el hedonista se pone como fin para su vida toda el gozo, este se eleva sobre el animal. Pero, mientras que el animal es amoral, el hedonista es inmoral, moralmente malo. Y lo es porque el fin de su vida es inteligible por la razón como malo. Esta no necesita ser la peor forma de inmoralidad. Puede suceder

que en su irreflexión e indolencia no haya llegado nunca a la intelección del verdadero fin de la vida y de la exigencia del trabajoso peregrinaje a su verdadero sí mismo. Puede haber otra forma de inmoralidad allí donde el hombre, a pesar de esta intelección, se entrega a la búsqueda del gozo y en la mala disposición de fondo y en la hipocresía hacía sí mismo [242] intenta justificar ante los otros tal búsqueda e intenta asimismo tentar a los otros. Pero, en todo caso, el habitus hedonista es malo. Pone como fin universal de la vida lo que no puede valer como universal y, de este modo, pone algo como si fuera bueno a secas, lo que en el mejor de los casos puede ser tolerado como un medio ocasional para otros fines verdaderos, racionales 14 .

Si, entonces, el hedonismo presenta la vida en el placer como un ideal de vida regulativo y una forma adecuada de autorregulación humana, y si la teoría hedonista intenta justificar esto ante la razón, ello sucede en un contraste evidente con el auténtico ideal de vida de la auténtica razón ética, que, por mucho que se quiera determinar más de cerca, solo puede ser espiritual. Inmoral, en el sentido más amplio de lo no-ético, es aquello que anula una vida «en el espíritu y en la verdad», aquello que atribuye al ideal espiritual de vida algo que es contrario a ello y que lo excluye a nivel práctico. De este modo, el hedonismo, en cualquiera de sus configuraciones, es una moral mala, su principio práctico es un principio del mal.

Kant experimentó esto intensamente. Ciertamente, su mérito más grande fue el que, en una época que no vio la gravedad de esta situación, condujo con seriedad la lucha contra el hedonismo. Pero para combatirlo realmente, esto es, para combatirlo teoréticamente contra todas las tentaciones de una reflexión engañosa, las cuales habrían tenido inmediatamente como consecuencia equivocaciones prácticas, se necesitan métodos y teorías completamente diferentes de las que Kant nos ofreció. En toda crítica a Kant hay que notar siempre que su genialidad

y grandeza residían más en las intuiciones dominantes que se encontraban detrás de sus teorías que en las teorías mismas, las cuales son sin duda erróneas. Pero estas intuiciones son en la Crítica de la razón pura , referida a la teoría del conocimiento natural, incomparablemente más ricas y, para aquel que las sabe ver con profundidad, infinitamente más estimulantes para las reelaboraciones científicas que en la Crítica de la razón práctica , aunque en estas tampoco faltan. Presentarlas aquí exigiría, ciertamente, una gran minuciosidad para la cual no tenemos tiempo y, justamente por ello, nuestra crítica peca de cierta injusticia.

[243] Lo que, en todo caso, hemos de decir ahora contra Kant es que no vio los problemas más radicales y que erró completamente el método . Las dos cosas están interconectadas. Puesto que el alejamiento del psicologismo empirista se transformó en Kant en un alejamiento de todo análisis científico orientado a la interioridad, puesto que, por tal motivo, no llegó a contraponer al inauténtico análisis psicológico del ser y de la vida éticos el verdadero análisis y a elevar su sentido metódico al análisis esencial fenomenológico, cae en aquel formalismo vacío que le hace ciego para la multiplicidad de los grandes y profundos problemas que una ética verdadera tiene que identificar y solucionar.

Hemos reconocido el enorme significado del pensamiento del deber puesto por Kant en el centro, el cual nos ha conducido a la idea de la regulación de sí mediante la razón que este sugiere y que está manifiestamente incluido en él. Pero estas primeras comprensiones no son suficientes para esclarecer científicamente y explicar sistemáticamente estas ideas. Aquello sobre lo que hemos reflexionado son los primeros hilos conductores de una verdadera investigación y, mientras los consideramos a fondo, se nos anuncia una distinción que es, manifiestamente, significativa.

Capítulo 10

PANORAMA DE UNA ÉTICA DE LA MEJOR VIDA POSIBLE INSTITUIDA SOBRE LA VOLUNTAD

§ 48. La diferencia entre la actitud axiológica y la actitud ética

[244] Vimos lo no-ético del hedonismo determinado por el contraste axiológico entre valores sensibles y valores espirituales; desde el punto de vista práctico, entre bienes sensibles y bienes espirituales. Sin embargo, aquí se necesitan investigaciones aún más sistemáticas, dirigidas a la totalidad de las leyes esenciales que aquí existen. Si ya se han realizado distinciones esenciales formales como las existentes entre valores de la belleza y valores-bien, antes aún, entre valores por sí y valores por trasposición (valores de afección), entonces hay que plantear para los valores por sí las cuestiones relativas al orden jerárquico y a sus *clases fundamentales*. En tales investigaciones la actitud es la dirigida ontológicamente a la peculiaridad formal y material de los valores y no a los correspondientes modos de conciencia. Bajo el último aspecto, llegaríamos, por ejemplo, al valorar que intenciona y a la captación de valores, a los actos de preferencia y a las leyes esenciales que les pertenecen a estos. Pero si permanecemos en la actitud ontológica, hemos de distinguir sobre todo el género fundamental y los tipos de valores o de bienes, por ejemplo, los valores teoréticos (los bienes en el reino del conocimiento), los valores estéticos, los valores éticos, los valores personales, etc. Estas no son en modo alguno inves-

tigaciones fáciles. Con mayor razón tampoco lo son aquellas investigaciones que se refieren a la cuestión de en qué medida existen leyes generales de orden jerárquico referidas a tales géneros, por ejemplo, en el campo de los bienes espirituales, en qué medida, según un orden jerárquico, son o no diferenciables en sí los bienes de la ciencia y los del arte, en qué medida, si estamos ya en posesión del criterio de lo ético [245], hay que poner a los valores éticos por encima de todos los valores extraéticos, etc. Pero una teoría del bien orientada éticamente deberá, en un primer momento, excluir la investigación sobre lo ético.

Sin embargo, una teoría del valor y una teoría de los bienes no son sin más una ética; las cuestiones del tipo que hasta ahora hemos considerado *no son aún preguntas acerca de los deberes*. La pregunta por el deber se expresa en las palabras: ¿qué debo hacer? Y lo que debo hacer es lo debido para mí. La exigencia se dirige a mí y, de este modo, correspondientemente, a cualquier yo determinado y, mediante este yo, a lo que hay que hacer o a lo que ha sido hecho. Resulta claro que a la pregunta por lo que es conforme al deber, por aquello que debo hacer, no se puede simplemente responder: obviamente, el bien. Pues hacer el bien no es en modo alguno ya hacer algo debido e incluso hacer lo mejor entre diversos bienes y entre diversos bienes entre los cuales la elección oscila, tampoco es hacer lo debido. En efecto, sin necesidad de llevar a cabo una investigación especial, sabemos que el bien y lo mejor pueden ser elegidos y realizados sin una disposición de fondo. Pero ¿qué es precisamente lo moral? Consideramos no menos importante que el valor de lo hecho no puede dejar de tener significado. Precisamente la crítica al formalismo kantiano, que quería tomar prestada toda la «materia» de la motivación, nos ha hecho esto evidente. Pero el valor material, incluso allí donde es dado como tal en su justificación normativa, no es suficiente.

Aquí hay que señalar lo siguiente: se puede, y algunos estudiosos de la ética tienden unilateralmente a ello, ver la vida activa del hombre y apreciarla como una vida de efectuaciones. Se la encuadra, pues, idealmente en el mundo universal de los valores. Observando axiológicamente el mundo dado, se quisiera desear que sea el de más valor posible y contribuir a él con el propio valor. Se aprecia entonces a las personas mismas, y no solo a sus efectuaciones, como valores de este mundo. Pero en esta actitud las personas son, justamente, bienes entre otros bienes, así como en una mera estimación de la belleza figuran bellezas entre otras bellezas. Manifiestamente esta actitud no es la de la apreciación ética, ni la de la apreciación ética de sí mismo ni la de los otros. Apreciar a alguien como un artista hábil, como un hombre de Estado, como un gran poeta y erudito, como una personalidad valiosa en algún sentido, valiosa en virtud de sus efectuaciones [246] o por aquello que esta es antes de toda efectuación, esta no es una apreciación ética, tampoco en el caso en que un juicio de valor puede estar fundado en un juicio ético precedente.

Ciertamente, los modos de expresarse son ambiguos y lo son porque se pasa fácilmente de una actitud a otra. Sin embargo, es claro que la apreciación de otro puede ser solo un espejo de la apreciación ética de sí. Si, no obstante, me encuentro ahora ante la pregunta ética de conciencia «¿qué debo hacer?», esta no es idéntica ni con la pregunta «¿qué es lo más valioso de entre lo que aquí puedo hacer?» ni con la pregunta «¿cuál de estas decisiones sería la de un hombre valioso y del máximo valor?»[1*]. También la otra pregunta de conciencia: «¿soy un hombre moral?» es muy diferente de la pregunta, quizá embarazosa, pero en modo alguno ética, «¿soy un hombre valioso?», si bien yo debería quizá también serlo y, ciertamente, bajo el aspecto ético. La vergüenza con la que, por ejemplo, constato que no soy especialmente valioso, no es la condena de sí mismo y el

arrepentimiento de no ser ético. Por una parte, me mido en la escala de las alturas de valor de los hombres; por otra parte, todo criterio reside, en última instancia, en mí y no hay en verdad ninguna medida de la grandeza y de los grados de grandeza éticos, sino que aquí hay, con respecto a la personalidad moral, solo una idea absoluta y mayores o menores acercamientos a la idea. La volición y la acción singulares pueden ser morales, pero la personalidad moral es la idea del sujeto moral en la universalidad de su vida, en todos sus actos, y el sujeto empírico es moral solo en una aproximación mayor o menor a esta idea y mediante la voluntad que decide no querer pactar y no ponerse a sí misma como esta idea.

En el querer efectivamente ético o mediante la empatía viva en un tal querer, en el cual, por así decir, nos ponemos en aquel que quiere éticamente y en un cierto modo queremos con él, conocemos originariamente la actitud real y exclusivamente ética frente a la axiológica. *Al querer y al actuar ético* [247] *pertenece sobre todo el no ser un actuar ingenuo*, tampoco un querer racional ingenuo, sino que el mismo querer y actuar racional es querido en *la conciencia de su normatividad*, mediante la cual es también motivado. Pero esto no es suficiente en modo alguno. No es suficiente el obrar «según la mejor ciencia y conciencia»; actuar así no es sin más actuar moralmente. Le pertenece, con seguridad, el nivel superior según el cual, dado el caso, se actúa así sobre la base de la voluntad universal y con la disposición de fondo de la voluntad, devenida habitual, de querer actuar así en general. Aquí, sin embargo, reside el que un imperativo categórico con un contenido general <esté> referido a la vida futura en su totalidad.

Se requieren, no obstante, explicaciones más precisas en las cuales se tome en consideración la diferencia kantiana, no del todo inequívoca y libre de oscuridad, entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos.

§ 49. La voluntad que sobrepasa a la voluntad dirigida a la justificación normativa hacia mi mejor vida posible en cuanto vida que debe ser para mí vida absolutamente debida. La idea ética de una vida universal de la voluntad conforme a la norma

Distinguimos una vida volitiva ingenua de una vida volitiva normativamente consciente o, como también podemos decir, una vida volitiva a conciencia, una palabra que aquí hay que tomar con exactitud. Por lo que respecta a la vida ingenua, esta puede contener en sí actos evidentes que son conscientes en la plenitud de su intención de lo verdadero, que incluyen en sí el originario tener consciente de la verdad; esto <vale> para todos los dominios de la verdad y, en su fundación, también para la verdad de la voluntad. Naturalmente, la evidencia puede tener sus niveles de perfección. Se presenta también un saber originariamente adquirido, convicción en sentido auténtico, es decir, todo sedimento habitual sobre la base de una evidencia realizada con anterioridad, que como tal se caracteriza también en conformidad a la conciencia; este está relacionado al saber o a aquello que es sabido como vacío horizonte rememorativo al cual, como a todo horizonte, le pertenece además un «yo puedo». Puedo penetrar en él. «Puedo 'recrearme' de nuevo la evidencia anterior en la forma de un recuerdo claro». En la ingenuidad hay evidencias y convicciones en grados diferentes, pero, justamente, ingenuas. *Lo contrario es la intención conectada a la* [248] *certeza normativa y a la misma certeza normativa cumplida*. Vivimos en la voluntad de pensar, de valorar, de querer en manera evidente y, correspondientemente, de tener siempre las convicciones originarias, las adquisiciones originarias sobre la base de una razón auténtica.

Toda vida se realiza, en el sentido lato, en el aspirar y, en esa medida, es práctica; se realiza pasivamente como vida pulsional o activamente en actos egoicos como auténtica vida de la vo-

luntad, pero en ambos casos y en las continuas mezclas están fundadas la intencionalidad de la valoración y la de la esfera cognoscitiva. Sin embargo, la vida puede aquí también adoptar la forma que acabamos de mencionar; se puede establecer un querer que se dirige a la racionalidad y que se cumple en una racionalidad actual, siendo la racionalidad no solo ingenua, sino vista y adquirida voluntariamente, eventualmente adquirida hasta el fin y con la voluntad de cumplimiento. Aquí hay que prestar atención al doble sentido de evidencia. Habitualmente cuando hablamos de evidencia no nos referimos a la evidencia ingenua, sino a una conciencia de nivel superior en la cual nos convencemos de la evidencia, de la justificación normativa. Este convencerse es, a su vez, también una conciencia de evidencia, pero, por su parte, también solo una conciencia ingenua. A través de una ulterior reflexión y de una ideación se nos convence, sin embargo, de que esta conciencia superior debe ser en todo momento justificada en modo evidente.

Sin embargo, consideremos ahora algunos ejemplos. Hay una vida cognoscitiva ingenua, la de todos los días, y hay una vida cognoscitiva científica, como la que conduce todo hombre científico en cuanto tal, investigando y estudiando. Esta se caracteriza manifiestamente por la voluntad habitual, que tiene repercusiones consecuentes, de constatar efectivamente verdades, dentro de la respectiva región, <de> captarlas realmente y en cuanto tales. En ello reside naturalmente que el que juzga no se limite a opinar y a comprender de forma meramente ingenua, por tanto, a tener ingenuamente la verdad, a estar ingenuamente convencido, o sea, a ser ingenuamente consciente de haber ofrecido algo como una verdad captada originariamente, sino que vive siempre en la voluntad de estar dirigido a tales modos originarios de ser dado; donde estos emergen, irrumpen en cuanto conformes a esta intención de la voluntad y, en el proceso del juzgar, el científico mantiene tal voluntad siempre

de nuevo en la medida en que atiende a este carácter normativo, se convence de que sus percepciones son ya efectivamente «normales», de que no es objeto de ilusiones, de que en el recuerdo no confunde nada [249], de que sus conceptos son construidos en forma realmente legítima. Naturalmente elabora, de una vez por todas, métodos, pero estos son pensados a fondo intelectivamente y tienen, por tanto, el carácter de la habitual coherencia normativa que se transmite a lo que, en cada caso, se deriva metodológicamente. Lo específico de la vida científica es, por consiguiente, la carencia de cualquier ingenuidad cognoscitiva y la consecuente voluntad de una normatividad del conocer normado en la respectiva región o bien la voluntad de llevar a cabo, de manera consecuente, un conocer que es producto del habitus permanente de la normatividad.

Pero esto se relaciona solo con el conocer. Es preciso notar que si destilamos en modo puro la vida del científico en cuanto científico y no pretendemos de él nada que le sea, en cuanto tal, extraesencial, esta voluntad de la normatividad no dominaría los otros aspectos de su vida. Por ejemplo, el investigador valora la verdad cognoscitiva y esta valoración es seguramente una valoración evidente, conforme a norma, pero no se pregunta por esta justificación normativa, a ella no se refiere ninguna intención de la voluntad. En esto, pues, es ingenuo. También en lo que respecta a su voluntad, en cuanto voluntad universal de verdad, referida a su región, ejercita una voluntad constantemente activa, pero sin pregunta alguna sobre si esta voluntad es una voluntad buena. Pero, en definitiva, el científico es también un hombre con una vida muy variada que puede tener poco que ver con sus intereses científicos. En ella puede ser completamente ingenuo; en todo caso, en la medida en que es un científico, fuera de esta particular esfera de la vida, no tiene aún la actitud de la justificación normativa.

Algo semejante vale para el artista. Mientras que el científico es un hombre práctico por lo que respecta a la producción autónoma de verdades teoréticas, por cuyo valor, sin embargo, es guiado solo ingenuamente, el artista es un hombre práctico en la producción <de> valores de belleza o de objetos del mundo espiritual objetivo que en sí han incorporado la belleza como cuadros, bustos. En cuanto hombre práctico, sin embargo, está orientado a los valores normativamente legítimos, quiere realmente producir los valores intencionados [*intendierten*] y tenerlos en la producción como valores verdaderos, estar, pues, seguro de su verdad; tiene, pues, continuamente una actitud crítica para ver si sus valores mentados son verdaderos. Está lleno de una universal voluntad profesional vuelta a la verdad axiológica, a la verdad comprendida en la evidencia y que ella misma ha de configurarse, que habitualmente domina su vida toda como vida artística. Esta verdad artística, obviamente, [250] no es una verdad teorética, sino justamente la verdad axiológica, y esta voluntad habitual comprende bajo sí en modo inteligible toda voluntad particular que correspondientemente se cumple en la creación de una especial obra de arte, que planifica y ejecuta; también esta voluntad, durante la ejecución, es una voluntad habitual y comprende, pues, en fin, bajo sí todo paso actual de la voluntad y su intención, dirigida a la particular verdad del valor.

De nuevo hay que constatar que también el artista, en su voluntad artística, es, en un cierto sentido, ingenuo. Así, su voluntad artística de verdad es seguramente racional, pero si esta lo es, está para el artista como tal fuera de discusión. La voluntad normativa no se dirige a esta verdad de la voluntad, sino a la verdad artística. Y, además, el artista es un hombre como cualquier otro, padre de familia, ciudadano, etc., y en la vida extraartística puede ser ingenuo.

Hemos tomado aquí ejemplos de la vida profesional que, en esta tipología vital de la profesión, podríamos obviamente enriquecer a discreción. En sí, son de gran interés para nosotros, éticos, porque se caracterizan por una cierta universalidad de la regulación de la vida en la actitud de la justificación normativa. En la vida humana, sin embargo, encontramos voluntades normativas que guían [al individuo] también para trayectos enteros; esto sucede en los casos en los que el hombre, por ejemplo, un criminal, persigue, según un plan, un fin dispuesto en el tiempo, pero en la vida profesional la voluntad normativa se despliega en la universalidad de la vida toda del sujeto en cuestión. Y, sin embargo, *la vida no es tocada por la regulación en todas sus actuaciones, en todos sus ámbitos vitales*. Cuando se habla, según nuestra bella palabra alemana, de profesión [*Beruf*], tenemos ante nuestros ojos una universalidad de la asignación de un fin, que es una unidad en sí racional para los fines dignos de estima y, por tanto, verdaderos. No hablamos de la profesión del ladrón o del raptor, incluso si aquí es preeminente una voluntad universal de querer vivir en general como ladrón. En tales casos el fin es anormal, no verdadero, pero el sistema de actividades vitales coordinado con este tiene la voluntad normativa dirigida a la verdad relativa, a la racionalidad de la consecución. Toda razón de la voluntad y todo «yo debo hacer esto y aquello» tiene meramente el carácter del «debo» relativo, relativo al fin no solo no normado, sino también en sí falso que es puesto en la voluntad «quiero ser un ladrón».

[251] Si excluimos estos casos, los fines de valor negativo, y preferimos los de valor positivo, verdaderos y auténticos, tenemos entonces asignaciones positivas de un fin que cubren la vida entera y que, a pesar de ello, no la agotan. Y tenemos, entonces, la maravillosa peculiaridad que pertenece a la esencia de la humanidad, el que hay o puede haber una autonormación, una normación de la vida entera y de la vida en la plenitud total de

las posibles configuraciones particulares, una regulación en la voluntad dirigida a una justificación normativa realmente universal que se extiende más allá de todo interés normativo particular, también de todo interés profesional.

Pero esto no es aún suficiente. Depende no solo de la extensión, sino también <de la> intensidad de la justificación normativa, no meramente el que la vida de razón sea racional en todo acto tomado individualmente y no únicamente de que esta no sea ingenua, sino que *sea querida en su racionalidad*; no solo el que tal vida sea llevada por una voluntad que lo abarca todo, por una voluntad que, una vez que ha sido conscientemente fundante para la vida de la razón, y a partir de ahí en cuanto habitual, introduce en la vida toda del hombre la coherencia de la razón, por tanto, no solo todo aquello, sino, más allá de ello, la idea de un centramiento y de una elevación de la razón, la cual es tan necesaria que sin ella la dispersa vida racional no sería vida racional. Ya en todas las formas particulares de una limitada vida racional esta desempeña su papel. El científico no quiere la verdad en general, sino que, al aspirar, por lo que respecta a su ámbito, a la ciencia que le pertenece, aspira al mejor sistema doctrinal universal y teorético posible; persigue la idea de una verdad más rica y mejor, que abarque todas las verdades particulares del ámbito en la configuración más válida. Del mismo modo, el artista no busca solo lo bello en general, sino lo más bello, lo mejor entre las bellezas que puede alcanzar. En cualquiera de estas esferas, lo mejor es enemigo de lo bueno y lo bueno absorbe en sí todos los bienes menores. Donde esto es alcanzable, se muestra como sin valor en sentido práctico. Así pues, en toda vida profesional, la voluntad normativa no solo es la correspondiente voluntad de verdad, la voluntad del bien verdadero de la esfera relativa, sino, en cuanto voluntad dirigida a lo mejor, es guiada por valoraciones de orden jerárquico, a las cuales también se dirige la voluntad normativa.

Completemos ahora la ampliación. Si hacemos de la profesión particular una *profesión plenamente universal,* tal profesión no sería sino la de [252] ser, como hombre, el hombre más pleno, más auténtico, más verdadero. Dicho más claramente: cada uno de nosotros dice: yo, yo quiero vivir mi vida, mi vida entera, de ahora en adelante, en todos sus actos y con todo el contenido de vivencias, de modo tal que sea mi mejor vida posible; mi mejor vida posible, es decir, la mejor posible que yo pueda. Esta es para mí la vida debida y absolutamente debida. El deber es correlato del querer y, precisamente, de un querer racional; lo debido es la verdad de la voluntad. Sin embargo, la esencia del querer es tan maravillosa que no puede tener su verdad en el aislamiento, como el juzgar. El juicio aritmético $2 < 3$ es en y por sí verdadero, y quien lo juzga juzga siempre verdaderamente, correctamente. Un juicio sobre la naturaleza no está aislado así. Todo juicio sobre cualquier hecho natural pone conjuntamente la naturaleza toda y la presupone como existente. Toda verdad de la naturaleza es un miembro de la totalidad sistemática de las verdades sobre la naturaleza toda. Sin embargo, quien está en relación con la naturaleza, el sujeto mismo, encuadrado en la naturaleza, tiene que reconocer todo juicio sobre las objetidades naturales como verdadero cuando es verdadero y como falso cuando es falso.

Las cosas son diferentes por lo que se refiere a la verdad de la voluntad. De modo semejante a la verdad de la naturaleza, esta no está aislada. Aislar una voluntad para sí y preguntar por su verdad no da nunca una verdad válida en sí y por sí. Toda verdad de la voluntad es solo verdad en la conexión volitiva universal del correspondiente sujeto de voluntad; se puede hablar de la verdad de una voluntad cualquiera, esto es, de aquello que el sujeto debe verdaderamente, solo en relación con la vida individual toda. Lo que debo está determinado por el «yo puedo» y lo que yo puedo es diferente de aquello que puede cual-

quier otro. Pero lo que yo puedo no está comprendido solo en mi entorno momentáneo, sino que mi voluntad presente abarca la totalidad de mi horizonte futuro, porque mi «yo puedo» llega hasta su plenitud más o menos indeterminada y determinada. Dicho más exactamente, lo mejor para mí está determinado por mi pasado, y mi presente y mi futuro no están completamente privados de predelineación. La predelineación más decisiva la ejerce, sin embargo, mi voluntad. Mi vida toda yace extendida ante mí y extendido ante mí yace mi mundo circundante en cuanto mi mundo circundante. Aquello que puedo conseguir aquí subyace a mi reflexión y lo mejor de lo que en general ahora [253] y para todo mi futuro puedo conseguir para tal fin es lo mío debido, lo debido de este individuo. Pero lo que aquí cuenta es que yo me diga esto a mí mismo, que reconozca que *yo fundo una voluntad normativa universal*, que erige ante mí de una vez por todas este imperativo categórico: de ahora en adelante y sin vacilar, haz lo mejor, siempre lo mejor para ti, aférrate a eso en un conocimiento conforme a norma y quiérelo en una voluntad conscientemente normativa.

Por consiguiente, aquello que importa es que lo mejor no sea elegido y realizado ingenuamente, accidentalmente, sin conciencia normativa, sino precisamente según la mejor ciencia y conciencia en el sentido más estricto y que este «según la mejor ciencia y conciencia» emerja de una *voluntad que funda, de una vez por todas, la vida ética y que devenga el imperativo categórico que guía habitualmente la vida toda*. Por consiguiente, todo querer bueno es su consecuencia, es motivado por esta voluntad, aunque, por otra parte, todo querer tal es posible solo mediante su motivación especial y por los particulares motivos de valor que la situación singular implica como materia determinante. Solo esta puede proporcionar esta materia y solo esta <puede> conferir a una determinada voluntad racional su determinada orientación desde el punto de vista del contenido.

Ciertamente, Kant ha intuido algo correcto, puesto que enseñó un imperativo categórico formal como principio éticamente motivador; como un imperativo para todos, puesto que, en su sentido formal, es el mismo para cada uno. Pero para cada uno recibe su contenido particular mediante las situaciones motivacionales materiales, las cuales confieren a los actos singulares de la voluntad no solo la racionalidad que se funda en la motivación por los valores auténticos y aquellos respectivamente mejores, sino también la racionalidad categórica que procede del categórico «debes» que coloca a la voluntad en el contexto universal de esta vida individual toda y la subordina a un fundante «quiero hacer el bien» que abarca esta vida toda.

Obviamente se necesita de una deducción sistemática del imperativo categórico al interior de una axiología y de una práctica puramente formales, que trate el sistema todo de principios formales y de su consecuencia, de los principios de la relativa razón axiológica y práctica, y, finalmente, de la categórica. Sobre esta disciplina he hablado detalladamente en mi *Introducción a la* [254] *filosofía*[2]. Según la orientación noética, pertenece a tal disciplina también la teoría exacta y formalmente pura de los contrastes entre inclinación y deber: por un lado, el hacer pulsional, la motivación por motivos ciegos y, por otro lado, el actuar según los actos que, en cuanto puramente conforme al deber, se debe mover solo en la pura motivación de acto y debe eliminar todos los motivos ciegos, toda motivación de la inclinación y precisamente en la configuración de la voluntad negante, que debe caracterizar a esta como prohibida.

Finalmente hay que preguntar, sin embargo, en qué forma la meta suprema de la vida buena se relaciona con la meta del ser-sí-mismo-bueno. Podría decirse: *operari sequitur esse*. La mejor vida posible, que capto y que me propongo conscientemente como mi deber universal, como el deber de todos los deberes, implica en sí precisamente esta posición consciente de la vo-

luntad. La mejor vida posible de un yo implica como punto de partida una voluntad fundante, dirigida precisamente a esta mejor vida posible, ante la cual no yace una vida mejor posible, sino una vida ingenua. Pero ¿no pertenece a la mejor vida posible una voluntad correlativa: quiero ser una persona puramente buena? Si soy una persona que hace el bien, entonces surgen de mí necesariamente solo actos buenos y los mejores posibles. ¿Llego a una mejor vida mediante el ser-bueno o llego a ser bueno mediante la mejor vida posible? Prevemos que se puede tratar de expresiones correlativas de una y de la misma situación y que aquí no es posible una antinomia seria. Hay que prever que la universalidad de un «yo quiero vivir en una pura motivación de acto, por tanto, en una libertad pura y prohibirme todo motivo heterónomo» incluye en sí la autoposición del yo como portador habitual del puro «yo quiero», por tanto, incluye el «yo quiero ser una persona éticamente buena», una persona de la cual surgen solo actos dirigidos al bien y que siempre son los justos posibles.

Con estos máximos problemas de la ética pura, en torno a los cuales, como vemos, han de agruparse todos los problemas éticos particulares, concluimos esta introducción a la ética que espero les haya ofrecido una exposición rica de contenidos sobre cómo y según qué método [255] es posible una ética realmente científica asegurada prácticamente contra todo escepticismo y que solo es posible como una ciencia, fundada fenomenológicamente, de la razón axiológica y práctica[3*] .

[259] A. Excurso a la lección

NATURALEZA Y ESPÍRITU. CIENCIAS MATERIALES Y CIENCIAS NORMATIVAS. CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU

§ 1. La pregunta por la diferencia entre conceptos materiales[1] *y conceptos de razón. El entramado de yo, acto yoico, sentido y objetividad. La división entre objeto real efectivo y objeto intencionado*

Cosas concretas son las cosas materiales (*Dinge*), los árboles, los seres humanos, las vivencias humanas, los actos humanos tales como las representaciones, los juicios, los actos volitivos, etc., pero también los números y las multiplicidades. Pero eso no basta. Debemos decir más claramente que *tratamos* a todos estos objetos *de manera material*, que los juzgamos de manera meramente material[2*]. Si juzgamos así sobre ellos, tal como la ciencia natural lo hace sobre las cosas físicas (¡en sus teorías!), como la psicología lo hace sobre los seres humanos y sus actos, la matemática, sobre números y multiplicidades, ¿cómo se juzga allí?

Se dirige la mirada a los objetos, en dirección a aquello que son en sí mismos, a su contenido de determinación esencialmente propio, en aquello que hace que cada objeto sea este y esté conformado de tal manera, es decir, a las determinaciones individuales tales como las espaciotemporales, a las notas genéricas y específicas, a las conexiones y a las relaciones en las que entran los objetos con su contenido de determinación propio y

mediante él; en el caso de los objetos naturales, las relaciones espacio-temporales y causales, en el de los objetos matemáticos, las conexiones y referencias fundadas en la esencia propia de los números; en la conexión 2 + 3 entra lo que es un 2 en sí y un 3 en sí y en cuanto tal, en la referencia matemática de la igualdad [260] o de la congruencia geométrica lo que determina la referencia es lo que lo uno y lo otro son por sí mismos o lo que los determina. (Ontología, nexos ónticos).

¿En qué medida hay frente al modo de consideración y de juicio de cosas concretas, ya sea empírico o *a priori*, otro modo, un modo de consideración que no opera con *conceptos materiales* sino con *conceptos de razón*, un modo normativo? ¿En qué medida los llamados conceptos de razón o, como también dijimos, normativos, se diferencian de los conceptos materiales, de especie completamente diferente y con otro origen? ¿Cómo pueden entrar objetos en el ámbito de esos conceptos extramateriales, y cómo puede cualquier tipo de objeto finalmente someterse a una apreciación normativa?

Con el fin de esclarecer la situación de principio, formulamos la siguiente reflexión: *objetividad y subjetividad están a priori* referidas una a otra. Todo objeto puede referirse *a priori* a un *sujeto yoico* capaz de juzgar sobre él, al que le gusta, que en general se refiere a él en el modo de un sentir valorativo [*Wertfühlens*], o que se refiere a él como sujeto volitivo en la medida en que lo trata como fin o medio. Los objetos son en general objetos para sujetos yoicos reales o pensados como posibles, y para los correspondientes actos yoicos, donde es indiferente si se trata de sujetos del tipo humano o si se los piensa en pura generalidad como sujetos yoicos en general, los cuales se determinan entonces únicamente por el sentido que mantiene idéntico el significado de las expresiones: «Cualquier yo en general piensa, siente, quiere libremente en referencia al objeto».

Mas con la referencia esencial entre los objetos en general y los actos yoicos en general está entretejida la referencia esencial entre los *objetos* en general, entre las *proposiciones en general*, las *proposiciones en cuanto sentidos puros*[3*]. Todo acto, tanto real como posible, alberga en sí un sentido ideal. Es decir, todo acto es un mentar-algo; al juzgar, al percibir, al rememorar, el cognoscente mienta algo, ya sea presente o pasado, dotado de tales o cuales rasgos, etc.[4*]. [261] Pero también todo *valorar* es, como ya subrayamos, un intencionar, un considerar ya algo como grato, delicioso, encantador. Del mismo modo, todo acto de la esfera volitiva es un considerar como apto para un fin, etc. Cuando se mienta en la manera del juzgar, reside en el juzgar un algo, el *sentido intencionado del juicio*, la *proposición judicativa*[5*]. Del mismo modo, en el valorar reside la *proposición valorativa* como su sentido, en el querer, la *proposición volitiva* en cuanto *sentido volitivo* mentado en ella o la *mención volitiva*.

Las *proposiciones* son ellas mismas *objetos* y, como todos los objetos de sujetos, pueden en sus actos volverse objetos intencionados, en todo caso, objetos sobre los que se juzga, sobre los que luego se determina alguna cosa en nuevas proposiciones. Si bien de esta manera todo sentido, toda proposición judicativa, valorativa, volitiva es ella misma un objeto, los objetos en general y tales sentidos en general se hallan en una *correlación esencial*, en una relación de relatividad perpetua que se da en una sucesión creciente de niveles. A todo objeto le pertenecen sentidos, en forma de proposiciones de esta o aquella especie fundamental, que se refieren a él y también a cada sentido, y son así sentidos de grado superior. Pero en el nivel más bajo arribamos manifiestamente a *objetos que no son ellos mismos sentidos*. La proposición «la Tierra es redonda» es un sentido. Pero remite a un objeto Tierra que no es ya un sentido, no es ya un objeto ideal sino una cosa real. De todo juzgar y de cada acto en general decimos que se refiere a objetos. Por otra parte, se re-

fiere al objeto «mediante» su contenido de sentido, o sea, la proposición, que a su vez se refiere al objeto a su manera.

Mas también el *yo* y el *objeto* se hallan en una referencia *a priori* esencial, aunque por otra parte también un yo es objeto, en la medida en que a su vez un yo puede hacerlo objeto de un juzgar, o bien objeto de proposiciones, e igualmente de otros actos y proposiciones. También aquí la correlación conduce a una diferencia última, a sujetos-yo y a objetos, que *no son ellos mismos sujetos-yo*. Si un yo ejecuta actos, los objetos respectivos en los actos son aquello sobre lo cual se mienta esto o aquello. Pero no por ello el objeto está de algún modo [262] en los actos. Si juzgamos sobre Marte, Marte no se encuentra en el juicio. Además, para el acto su sentido es «inmanente»; si enuncio algo, la proposición enunciada, el contenido predicativo como «mención», es inmanente al expresar judicativo como su sentido, es precisamente aquello que enunciamos. Sin embargo, la proposición no se encuentra realmente en el acto. Por otra parte, el objeto, por ejemplo, el objeto Marte, acerca del cual brinda una determinación <la> proposición que dice que Marte es un planeta, no es él mismo un fragmento de la proposición; un fragmento semejante es el pensamiento Marte, el sentido: un todo de sentido puede constar únicamente de sentidos como sus partes, y los objetos del sentido no son partes del sentido[6*].

Los nexos esenciales entre yo, acto yoico, sentido y objeto, de los que hablamos ayer, pronto nos llevarán a intelecciones importantes, y no solo para la elucidación de la pregunta de principio, a saber, qué es lo que determina y hace comprensible el sentido intrínseco de la diferencia radical entre el *juzgar* meramente material y el *juzgar normativo*, entre las meras ciencias materiales y las ciencias normativas.

El yo, el acto yoico, el sentido y el objeto nos son dados en principio solo en un entramado inseparable; no podemos pensar un yo sin pensarlo como yo que ejecuta actos o que puede

ejecutar actos; los actos son impensables sin mentar algo, o sea, sin sentido; el sentido no podemos pensarlo sin una objetividad, precisamente aquella mentada en ese sentido; y con ello el yo y los actos están a su vez referidos a dicha objetividad. Tal como nos hemos persuadido, este *entramado* de *sentido en el acto* , de *objeto en el sentido*, de *objeto en el acto* (por lo demás, también de *acto* en el *yo* y del *yo* en el *acto*) no significa un encajamiento o un estar-contenido real-inmanente, no al modo como una parte lo está en el todo.

Aquí hay que observar todavía que, si interrogamos en este análisis a los actos respecto de lo que reside en ellos, y constatamos que se refieren a objetos mediante sentidos, se presenta allí una diferencia esencial. El sentido manifestado, por ejemplo, en un juzgar la proposición juzgada, se manifiesta como un ente efectivo, aunque ideal. Al contrario que el objeto: no queda dicho si se trata de un objeto realmente existente o de una ilusión u objeto [263] mitológico. Si alguien juzga que Fitzlijutzli es un gran dios, entonces Fitzlijutzli[7] es el objeto de su juicio, o bien, el objeto-sujeto para su sentido, para la proposición, pero tenemos buenas razones para saber que en realidad no es nada. El correspondiente sujeto que representa y piensa puede regresar siempre de nuevo a ese objeto como el mismo, puede mentarlo con contenidos de sentido siempre nuevos y mentarlo como el mismo, a saber, en un acto de identificación sintético abarcador, y todo ello a pesar de que el dios Fitzlijutzli no es en realidad nada.

Es preciso entonces distinguir con mayor exactitud el *objeto* «*real*», «verdadero», del objeto intencionado, del objeto entre comillas, donde hay que entender al *objeto intencionado*, como lo es Fitzlijutzli, como lo identificable[8*] en múltiples actos posibles y, respectivamente, en sus múltiples contenidos de sentido; o sea, como algo que pertenece enteramente a la esfera del sentido y que es él mismo ideal. Las representaciones y juicios di-

versos y diversamente construidos en los que el mismo Fitzlijutzli es constantemente el mismo sustrato, como cualquier otro objeto, son diversos en cuanto a sus contenidos de sentido, y si las diversas proposiciones entran en una unidad de identificación, el objeto intencionado no es jamás un fragmento de los sentidos. Pero por otra parte reside en ellos de modo *ideal inmanente*[9*]. Entre paréntesis: este objeto en el sentido (también el entero estado de cosas de la proposición) guarda una referencia esencial con el objeto del discurso normal, con el objeto real efectivo: a saber, si la proposición es verdadera, la objetividad mentada en la proposición tiene valor de realidad efectiva. Pero esto no puede plantearse todavía, pues no es preciso aún considerar el predicado normativo «verdadero», ni tampoco el predicado normativo «realmente existente».

Tenemos que observar, además, que cuando por así decirlo nos sumimos en la contemplación de un acto y extraemos de él su sentido, por ejemplo, de un acto enunciativo, la proposición, con ello captamos y tenemos sin duda efectivamente la proposición en su ser ideal como el sentido idéntico que dicho [264] acto puede tener en común con otros incontables actos posibles; pero que, nuevamente, no queda dicho nada acerca de si la proposición, como decimos, «subsiste» [*besteht*], o sea, si es verdadera. La proposición falsa sobre el gran dios Fitzlijutzli tiene su existencia en el mundo de los sentidos, al igual que cualquier proposición verdadera; siguiendo un interés puramente material puede ser analizada según su articulación proposicional, sus formas proposicionales, exactamente igual que cualquier proposición en general, se la puede ordenar en la clase de las proposiciones categoriales, etcétera[10*].

§ 2. La autonomía de la ciencia del sentido frente a la ciencia de actos. El sentido ideal no es una idea genérica de actos

Podemos partir ahora de aquí. Concibamos *posto* el reino puro de los sentidos, los que, como vimos, contienen siempre «*ob-*

jetos» entre comillas como puntos ideales de identidad. Podemos convertir a *toda esta esfera ideal de sentido en tema de una investigación científica*, al igual que podríamos convertir en tema de una ciencia, correlativamente, a los *actos*, reales y posibles, a los cuales son inmanentes los sentidos.

Tiene gran importancia aquí, ante todo, mantener puramente separada de modo correcto desde un comienzo la *ciencia del sentido* de la *ciencia de los actos*. Es decir, tenemos por un lado la ciencia de los sujetos y los actos; el yo y los actos yoicos pueden ser investigados empíricamente, con lo que nos hallamos en el ámbito de la psicología en sentido corriente, que se ocupa de las personas humanas, las vivencias humanas, los actos de juicio, sentimiento, voluntad, de los seres humanos. Pero también se puede investigar *a priori* en una psicología *a priori* y, finalmente, investigar en cierta pureza última aquello que es inherente a la esencia del yo puro en general y de los actos yoicos en general, en especial de los actos judicativos en general, etc., sin los cuales tales cosas serían sencillamente impensables[11*]. Uno se mueve aquí [265] sobre el suelo de la idealidad pura; la idea del juzgar, la idea del valorar y así todo tipo de acto es el tema, o bien los actos idealmente posibles de la clase correspondiente incluidos en él. Ahora bien, a los actos les pertenecen sus contenidos de sentido; el hecho de que en cada caso mienten este o aquel sentido es naturalmente un componente de la caracterización esencial que hay que efectuar aquí.

Ahora bien, es posible malinterpretar la mencionada idealidad del sentido, como yo mismo lo hice todavía en mis comienzos. Tomemos como ejemplo una proposición enunciada, el sentido en el enunciar correspondiente, lo que ella mienta. La proposición es algo *ideal*, lo que mostramos ya al señalar que una cantidad cualquiera de actos de enunciación y no importa cuáles sujetos enunciadores enuncian una y la misma proposición, pueden tener *idénticamente el mismo sentido*. Puede parecer

muy plausible suponer que la proposición pertenece como un universal genérico a los múltiples actos de los que es su sentido, tal como, por ejemplo, a una cantidad de cosas rojas le pertenece la idea genérica de rojo. Así como todas ellas tienen el rojo en común, y el rojo captado por abstracción es una *idea universal, así sería la proposición ideal,* que en verdad es común a los múltiples actos, una idea universal, y eso quiere decir, una *idea genérica*.

Sin embargo, esto es radicalmente falso. Ciertamente toda idea es, en cuanto tal, universal, es decir, apunta a una extensión ideal de posibles singularidades en las que puede exhibirse; pero *no toda idea es universal en el sentido de la universalidad de género o de especie*[12*]; es decir, del tipo de ideas que corresponden a los así llamados conceptos universales, tales como color, sonido, casa, etc. Cuando la esencia universal genérica, por ejemplo, la idea de color, se singulariza en la multiplicidad de objetos coloreados, tenemos muchos momentos individuales de color y, frente a ellos, la idea una de color como universalidad de género. Esta idea solo puede intuirse propiamente en forma perfecta si tenemos dada una cantidad de coloraciones singulares, si en la comparación llevamos a los objetos coloreados a un solapamiento por «coincidencia» y si captamos lo ideal que resulta de la coincidencia como algo universal, pero [266] no como algo común real-inmanente, y lo separamos de lo accidental de los ejemplos. Se trata del proceso intuitivo de abstracción de una idea universal, más claramente, de un universal genérico.

Enteramente distinto es el caso donde se trata de extraer un sentido, v. g . el sentido de un enunciado, y hacerlo objeto, por ejemplo, con fines gramaticales. Para captar la proposición $2 < 3$, como la proposición que queremos descomponer, por ejemplo, por su sentido gramatical, no tenemos que tratar comparativamente actos judicativos que juzguen que $2 < 3$, *no tenemos*

que efectuar ninguna abstracción generalizadora, y por ende no encontramos nunca la *proposición como algo genérico,* como si en cada acto de juicio estuviera presente un momento propio, una proposición individual. Cada juicio mienta por sí la proposición, y eso mentado es desde el principio lo ideal. Dos actos de juicio que mientan la misma proposición mientan idénticamente lo mismo, y no mienta cada uno por sí una proposición individual como momento, y cada una, uno igual, de modo tal que la proposición ideal 2 < 3 sería solo un universal genérico de todas esas individuaciones. Cada acto en sí mienta la misma proposición; el yo-miento es un momento individual de cada proponer, pero lo mentado no es individual y no puede ya ser singularizado. *Todo acto tiene sin duda en su índole propia real-inmanente su manera individual de tener conciencia de la proposición,* por ejemplo, uno de manera más clara, otro, de manera más oscura, un acto puede ser acto de la así llamada intelección, el otro, un acto así llamado ciego. Pero *la proposición misma* es para todos estos actos y modalidades de acto <algo> *idéntico como correlato de una* identificación, y no algo universal como correlato de una coincidencia comparativa[13*].

De esta significativa constatación se desprende que una *ciencia a priori de los sentidos puros no es, digamos, un fragmento subordinado en la ciencia a priori de los actos,* sino que se sostiene cerrado puramente en sí, como también se desprende correlativamente que el reino de los sentidos puros en realidad está completamente cerrado en sí y no pertenece, por ejemplo, al reino de los actos como un componente noindependiente. Por supuesto pertenece también [267] a él, pues los actos solo existen como actos de un sentido. Pero en la esfera del sentido no tenemos que examinar ningún acto si queremos estudiarla en general sin tomar en cuenta las referencias externas a su esencialidad propia.

§ 3. La diferenciación entre la investigación material y normativa de los sentidos puros

Consideremos ahora qué ciencias *a priori* podrían establecerse en el reino, en sí cerrado, de los sentidos ideales: en primer lugar, podemos investigar el sentido *de manera puramente material,* y por ello entendemos la investigación puramente material en el sentido que venimos de describir. Todo sentido presentado en forma determinada es una singularidad ideal, aquí no podemos decir un individuo, pues esta palabra solo conviene al ser temporal, pero [el sentido] es a su manera algo único, un objeto singular. Todo sentido que se expresa en un discurso es un ejemplo. Posee sus propiedades internas, sus partes, sus formas de combinación para las partes; puede combinarse con otros sentidos singulares para formar todos de sentido superiores, puede entrar con ellos en relaciones que se enraízan puramente en el contenido propio de los miembros singulares de la relación. Puede ser comparado con otros sentidos, y se originan ideas genéricas de sentido y con ello conceptos universales que se ajustan a la esfera pura de sentido y que posibilitan predicaciones universales. Se abre así un *campo de investigación de sentido puramente material,* y asimismo una investigación a priori de esencias que se refiere a las leyes esenciales generales del mundo del sentido. La investigación es puramente material en el sentido de que se ocupa precisamente de lo que atañe a los sentidos, a las proposiciones de toda clase fundamental, puramente por lo que son en sí, y según las relaciones que las determinan mutuamente, puramente dentro del reino de los sentidos.

Es un problema peculiar, y no solo de la más alta importancia filosófica, el de caracterizar dentro del universo de los sentidos puros el reino, particular y cerrado en sí, de aquellos sentidos que son expresables lingüísticamente. Pues no todos los sentidos son expresables de ese modo y por razones *a priori*.

Así toda percepción tiene su sentido perceptivo, pero ese sentido [268] no es expresable directamente y en sentido propio [14*]. En el ámbito de los significados expresos o expresables se mueve *la gramática a priori*, una ciencia *a priori* de todas las especies o formas de proposiciones según su construcción legal interna y según formas de configuración operativa de proposiciones a partir de proposiciones; donde naturalmente «proposición» es un concepto más estricto, tomado ya de la esfera expresable.

En el tomo II de mis *Investigaciones lógicas*, donde se demostró la idea de esta ciencia y su función como fundamento legal *a priori* de toda ciencia empírica del lenguaje, se la denomina también *gramática puramente lógica*, y ello porque en otro respecto es el fundamento de la lógica pura como lógica de las proposiciones, pero ciertamente solo en cuanto a las proposiciones enunciativas (proposiciones judicativas).

En segundo lugar: con la palabra lógica se designa ya aquello nuevo a lo que queremos dirigir nuestra mirada. Mientras estemos interesados en el reino del sentido de modo puramente material y busquemos puramente las peculiaridades y nexos de los sentidos, o sea, como dijimos una vez, mientras practiquemos una investigación meramente ont<ológica> de sentido, no se presenta jamás un predicado como verdad o falsedad, ni tampoco alguno de los predicados vinculados a ellos, los que llamamos específicamente lógicos, como los predicados de razón necesaria y consecuencia necesaria. Esto no atañe meramente a los así llamados predicados lógicos sino también a los predicados axiológicos y éticos con referencia a los sentidos de sus dominios peculiares.

Por otra parte, los predicados nuevos que ahora introducimos, los *específicamente normativos*, son por su esencia aquellos cuyos sujetos originaria y propiamente solo pueden ser sentidos y, dicho concretamente, proposiciones, independientemente de si son expresables o no. Únicamente las proposiciones

son, originariamente y hablando en sentido propio, normales y anormales, se subsumen en sentido originario bajo ideas superiores de verdad y falsedad: verdad y falsedad lógica, axiológicamente práctica. Desde el punto de vista lingüístico se presentan expresiones particulares correspondientes a los dominios de sentido, si bien bastante vacilantes, [269] tales como belleza y fealdad, corrección, bondad, etc. *Todas las predicaciones originariamente normativas tienen por sujeto proposiciones en cuanto sentidos* y, a la inversa, las predicaciones normativas se definen como aquellas que hacen enunciaciones referidas a sentidos que atañen a su legitimidad, a su verdad.

Dije que tales enunciados no son enunciados materiales de sentido, o sea, ninguna descomposición de una proposición puede tropezar jamás con su legitimidad o ilegitimidad, ni tampoco, por lo demás, si se considera a la proposición por su contenido en relación con otras proposiciones. La verdad, la legitimidad de toda clase no son, en otras palabras, puros acontecimientos dentro de la esfera de sentido; si así fuera, deberíamos encontrarlos mediante su mera contemplación ont<ológica>, su explicitación, su comparación, sus relaciones, etc. Podemos decir también: mediante el análisis meramente gramatical del sentido. De todos modos, lo verdadero y, por su lado, lo falso se presentan en la proposición y no podrían presentarse en otra parte, es decir, solo el sentido ideal tiene ese predicado, que es a su vez ideal. Pero su peculiaridad se muestra ya en su manera originaria de darse. El *teorema de Pitágoras* en cuanto puro sentido, igualmente la proposición «todo hexaedro es un cuerpo regular», me están dados tan pronto como elucido para mí el sentido coherente indicado por las palabras gramaticales de las proposiciones lingüísticas correspondientes[15]. No depende de si yo mismo lo creo, es decir, lo juzgo o no lo juzgo, es suficiente que conciba un juicio posible, como ocurre sin más cuando

se da el caso de una mera comprensión con su elucidación correspondiente.

Si obtengo una donación tan «perfecta» de la proposición como del sentido, no tengo todavía nada acerca de la verdad de la una, de la falsedad absurda del otro. Para obtenerla, el sentido debe funcionar de una manera particular, es decir, mi vivencia de juzgar debe contenerlo en un modo particular[16*]. Debo juzgar yo mismo y en forma efectiva, y debo juzgar, como se dice, *intelectiva, evidentemente*. Tengo aquí bajo el título de donación de la verdad [270] sin duda de nuevo la misma proposición como sentido, pero como contenido de una conciencia que confiere plenitud intuitiva al sentido según todos sus momentos de sentido y que *lo da como verdadero*, mientras que, cuando no es el caso, está dada la misma proposición en el modo del vacío correspondiente, de la lejanía material [*Sachferne*][17*].

Mas con esto se vinculan las leyes esenciales de la fundamentación mencionadas antes, según las cuales todo juzgar que mienta en forma vacía debe someterse a una fundamentación por medio de una trasposición a una intelección que la confirme o la refute. Equivalente a ella es la ley esencial: toda proposición es necesariamente contenido de un juzgar intelectivo posible que la caracteriza como verdadera o falsa, de tal manera que mediante su sentido ideal, mediante la proposición misma, tomada con su determinación propia, queda *a priori* trazado de antemano si existe para un yo cualquiera que juzga la posibilidad de la evidencia verificadora, y si existe una vez, existe para siempre; y lo mismo para el carácter de la falsedad[18*]. Verdad y falsedad son pues *predicados ideales* que convienen esencialmente a las proposiciones en cuanto objetos ideales.

Si añadimos a la esfera de sentido los *predicados normativos* en virtud de su idealidad y de su nexo *a priori* con los sentidos, en cuanto predicados que les convienen exclusivamente a ellos, se origina una multiplicidad de nuevas leyes esenciales. No se

vinculan anárquicamente con las proposiciones las marcas distintivas de la verdad y la falsedad, y las marcas distintivas particulares de verdad de fundamento y verdad de consecuencia se hallan más bien en conexión con las configuraciones esenciales universales, ante todo las universales formales, de las proposiciones, con sus estructuras universales desveladas por la gramática formal *a priori*, con las condiciones de posibilidad *a priori* de la verdad y la falsedad; una conexión que he procurado elaborar en detalle para la esfera del juicio en mis lecciones de lógica. En consecuencia, *la lógica*, en cuanto la así llamada lógica formal, no es sino una ciencia *a priori* que con base [271] en una investigación sistemática de las formas *a priori* de las posibles estructuras de sentido en la esfera del juicio, es decir, con base en una gramática formal, puramente lógica de las proposiciones judicativas, establece las leyes específicamente lógicas de la verdad y la falsedad del juicio. Esas leyes muestran cómo los predicados normativos de la verdad y falsedad dependen de las formas estructurales de los sentidos.

Con ello se comienza a comprender también que debe haber en el mismo sentido una *axiología formal* y una *práctica formal*. O sea, se comprende que la conciencia valorativa y práctica tienen también sus proposiciones peculiares, que poseen su índole propia y sus formas de relación regladas esencialmente; se comprende además que a estas proposiciones de la esfera emotiva les son inherentes predicados normativos propios, que tienen sus legitimaciones peculiares; por consiguiente, hay que establecer una investigación sistemática de las leyes normativas que persiga el enlace legal-esencial de los predicados normativos inherentes a ellas (de la belleza, el bien, etc.) con las formas de proposiciones respectivas. Esta idea debe iluminarnos en nuestros estudios subsiguientes.

§ 4. La normación de los actos y la idea de una ciencia ideal de la razón misma

Volvamos ahora la mirada a los actos; actos posibles <pertenecen> a los sentidos que existen *idealiter* en el mundo de los sentidos. *Naturalmente, la normación de las proposiciones se traspone ahora a los actos*. Para comenzar, consideremos de nuevo los actos judicativos. Los que entre ellos son verdaderos, o sea, los que permiten poner de relieve el carácter ideal de la verdad en fundamentaciones intelectivas o que desembocan en intelecciones se llaman actos correctos. Quien así juzga juzga correctamente; aquello que juzga y, por ejemplo, enuncia lingüísticamente es una proposición verdadera; lo mismo ocurre en las esferas paralelas de la emoción. Si la actitud valorativa es tal que el valor puesto en ella es un valor verdadero y que puede legitimarse de manera correspondiente; si un acto de voluntad es tal que su fin puesto, su medio puesto, son un fin y un medio correctos, hablamos entonces de una valoración correcta, de una volición correcta; en el caso contrario, de incorrecta. Las palabras verdadero y falso y todas las de sentido semejante adquieren un [272] sentido que se transfiere a los actos. Se dice que alguien juzga verdaderamente, pero con ello se quiere decir también que hay que llamar verdadero al juzgar, aunque, dicho con propiedad, se juzga algo que es verdad; en el caso contrario, <se juzga> algo que es falso cuando se llama juzgar falso. Aquí tenemos el vocablo particular «errar», mientras que «error» se ajusta mejor a la proposición[19*].

La normación de los actos como correctos o incorrectos no ofrece en principio nuevas disciplinas *a priori*, pues justamente estas normaciones son tan solo transformaciones de aquellas que se dirigen a las proposiciones en cuanto sentidos de acto, y cuya legalidad esencial efectúa, en universalidad fundamental, la lógica pura para la esfera de los juicios, las disciplinas paralelas, axiología pura y ética pura, para las esferas emotiva y volitiva, o bien para sus proposiciones respectivas. Sin embargo, es preciso considerar lo siguiente: los actos en los que se dan las

proposiciones como verdades, los actos, los actos judicativos evidentes y por su parte los no evidentes, así como las fundamentaciones que llevan a intelección, tienen diferente estructura. Esto vale para todos los grupos de actos y sus correspondientes caracteres normativos, a los que englobamos bajo el título ampliado de verdad o autenticidad, corrección. Los actos en los cuales los caracteres normativos aparecen efectivamente y son intuidos son los actos *específicos de razón*, todos los demás actos se llaman actos de razón solo en la medida en que, por así decirlo, pueden ser llevados a la razón, o sea, en la medida en que pueden trasponerse sintéticamente mediante fundamentación a actos de razón correspondientes y, por ende, legitimarse como correctos. Sin embargo, los complejos de actos de la fundamentación se llaman también con derecho actos específicos de razón.

Ahora bien, queda claro que el *estudio de la razón* misma, que las peculiaridades esenciales y las leyes esenciales de los actos específicos de razón y de las fundamentaciones que producen la corrección racional, así como el basamento que motiva su donación de derecho originaria, son de la mayor importancia, y que dicho estudio es algo enteramente diferente del estudio de las leyes que se refieren a las peculiaridades de esencia de las proposiciones y de los predicados normativos que dependen de ellas. La lógica de las proposiciones enunciativas se dirige a algo totalmente distinto que la ciencia de la razón pura, la dirección de la mirada hacia las proposiciones [273] es diferente de la que se dirige a los actos, y así en general. Surge así *la idea de una ciencia universal de la razón*[20*]. Dicha ciencia es guiada por las normas lógicas, axiológicas, éticas, por las ideas de la verdad y de las leyes fundamentales que le son inherentes, leyes que remiten esas ideas a las clases posibles y a las estructuras de forma de las proposiciones. *El nuevo tema es empero la subjetividad*, en cuyos actos y motivaciones de actos radica la fuente consti-

tutiva de la verdad y el ser, o bien del ser-valioso y el ser-bueno. En general deben estudiarse, y hacia allí somos guiados, todos los nexos *a priori* que se hallan aquí entrelazados inseparablemente, las correlaciones que existen entre el yo, la conciencia yoica, en particular, entre acto, sentido y objetividad, y debe aclararse el sentido último del ser verdadero en relación con todos los tipos racionales de verdad; y hasta tal punto que encuentren su respuesta de principio todas las cuestiones que puedan plantearse racionalmente, y que puedan disiparse todas las dudas surgidas de la falta de claridad y por ende irracionales, dudas que padece la humanidad bajo la forma de escepticismos abiertos o encubiertos. A la lógica, la axiología, la ética por así decirlo ingenuas, dirigidas objetivamente, les corresponden de este modo las disciplinas reflexivas de una fenomenología pura de la razón, dirigidas a la razón y a sus donaciones fontanales[21].

§ 5. Proposiciones determinantes y objetos originarios, primitivos, de la determinación en las esferas del conocimiento, del valorar y del querer

Gracias a los estudios de las tres últimas lecciones hemos sentado las bases de principio para un esclarecimiento radical de la diferencia entre las meras ciencias materiales y las ciencias normativas; al menos en lo principal. Lo que es necesario aún podemos añadirlo con facilidad. Si miramos hacia atrás, hemos encontrado los lugares originarios de todos los conceptos normativos y el campo originario de todos los juicios y enunciados normativos: es [274] el campo de los sentidos ideales, de las proposiciones. Los conceptos normativos fundamentales, los de la verdad y la falsedad en su sentido más general, tienen, como se mostró, un origen completamente propio y una peculiaridad completamente aislada. Surgen exclusivamente en los actos específicos de razón, en los que se da el carácter de norma de la verdad como determinación ideal de las propo-

siciones respectivas, y únicamente puede darse en proposiciones, en estos meros sentidos.

Ahora bien, para pasar al siguiente punto es preciso agregar todavía algo. Lo que usualmente llamamos proposiciones son *proposiciones determinantes* y formaciones proposicionales que, a partir de ellas y de sus variaciones, se ensamblan en la unidad de nuevas proposiciones[22*]. La palabra «determinación» puede ser tomada tan ampliamente como las palabras *proposición* y *acto ponente*. En realidad, se habla también de determinación volitiva, determinación de fin, etc., donde el determinar es asunto de la voluntad. Las proposiciones determinantes son juicios predicativos que efectúan determinaciones judicativas, es decir, determinan un objeto-sujeto puesto simplemente como cualificado-así (la cualidad es la «determinación-del-ser-así»). Toda cualidad enunciada se llama también determinación pura y simple, por ejemplo, «esto es rojo». Los actos valorativos y los actos volitivos están fundados en los actos cognoscitivos, dado el caso también en juicios determinantes, su ser incluye ya un sentido de la esfera cognoscitiva, y por su intermedio se presentan los objetos mentados a la conciencia de la voluntad y el valor, y son acogidos en ella. Lo que no puedo al menos representarme, no lo puedo valorar. El objeto percibido, o representado de alguna otra manera, pensado y puesto de tal o cual manera, se torna en el valorar <objeto> valorado. Así como hay un experienciar simple, y sobre él se edifica un determinar judicativo de lo experienciado, así también hay un valorar simple de lo experienciado, y dado el caso hay un *valorar determinante y relacionante* edificado sobre él. Así, por ejemplo, cuando el objeto que en el acto afectivo se presenta como encantador es recorrido en sus momentos de encanto y se determina en el sentir singular el valor afectivo puesto simplemente. Y del mismo modo el querer se efectúa en *proposiciones determinantes de la voluntad*, cuando por ejemplo explicita metas o caminos volun-

tarios en la conciencia volitiva y con ello [275] extrae las exigencias volitivas, las explicita y además las determina. Se ponen con ello de relieve los caminos, medios, etc., necesarios.

En la esfera del conocimiento advertimos, y como obviedad evidente, que incluso las proposiciones determinantes más primitivas, como «esto es rojo», contienen ya proposiciones, proposiciones puras, por así decir, unirradiales; posiciones simples de objeto como «esto», una partícula que apunta directamente a un objeto y que, desde luego, solo se vuelve comprensible mediante alguna percepción, recuerdo o representación simple, en la que el objeto correspondiente es lo puesto en una posición simple, en una *proposición objetiva simple*. Las proposiciones determinantes, las proposiciones en sentido corriente, albergan en sí proposiciones simples, ponentes directamente, y lo puesto directamente se llama «objeto»[23*]. La proposición determinante le asigna algo al objeto, lo refiere en la determinación relacionante a otros objetos que están puestos en otras proposiciones de objetos. De la misma forma somos remitidos necesariamente de las proposiciones determinantes de la valoración y la voluntad a *proposiciones de valor y voluntad* no determinantes, en última instancia completamente primitivas, *unirradiales*. Así, por ejemplo, el sonido de violín que se da y capto simplemente en su belleza es un objeto valorativo simple, la posición es no determinante.

Si damos preferencia por un momento a las proposiciones judicativas, por ejemplo, «el tiempo está nublado», cualquier proposición determinante como esta puede trasponerse en una nueva posición objetiva, a saber, la atributiva, *v. g.* «el tiempo está nublado» <en:> «el tiempo nublado». Semejante «nominalización» produce empero una proposición unirradial, que remite por su sentido a una proposición determinante, o sea, plurirradial. Digo plurirradial porque, mientras que la posición determinante incluye diferentes posiciones, posiciones de suje-

to, posiciones de predicado que asignar, posiciones de objeto, y las enlaza en la unidad de una posición plurimembre, la posición de objeto nominal es unirradial, pero, si deriva de posiciones relacionantes, remite de nuevo a ellas en su sentido. Si decimos tan solo «la casa», «la mesa», el sentido ya nos remite a los [276] juicios originarios determinantes: «esto es una casa», «esto es una mesa». Retrocediendo de este modo, finalmente llegamos a *posiciones de objeto* realmente *primitivas*, cuyos objetos son aún objetos indeterminados, como lo son todos los objetos de experiencia. Pero los objetos que han acogido en su sentido determinaciones predicativas se llaman *objetos de pensamiento* u objetos de conocimiento, poseen un núcleo «indeterminado» y un estrato de conocimiento, un sedimento de la esfera del saber. (Los objetos que se pueden extraer de las proposiciones determinantes mismas, al modo como de «A es b» extraemos el hecho de que A es b, este estado de cosas, se llaman estados de cosas).

Haciendo uso de este entretejimiento esencial de proposiciones determinantes y objetos de determinación, y, en última instancia, *objetos últimos de determinación*, aclaremos lo siguiente: los juicios determinantes se ponen de relieve, como es comprensible, en el pensar y en el discurso, conforman en sentido eminente el *dominio de la razón cognoscente. El concepto de la verdad* se refiere en el discurso normal a estos juicios. Verdad quiere decir proposición determinante verdadera, proposición enunciativa verdadera. Se emplea una palabra para expresar el concepto normativo paralelo para las posiciones de objeto, y para ello se habla de *existencia* [*Existenz*]. En el lenguaje corriente se dice «A es real» y, negativamente, «A es nada»; algo negativo es nada. La existencia como predicado quiere decir ser-verdadero, y es un predicado del objeto mentado en cuanto tal, esto es, precisamente de la proposición de objeto. Quien ve un fantasma y lo comprende al modo de un objeto de percep-

ción o experiencia efectúa una posición de objeto simple, a la que es preciso reconocer como errada, tal como, por su parte, es preciso reconocer como correcta la posición de experiencia en su continua verificación intuitiva (fuera de todo juicio determinante). Sin embargo, se llama existente y no-existente al objeto entre comillas, si se toma, como hicimos arriba, al «objeto entre comillas» justamente como la proposición objetiva junto con la tesis de ser.

[277] Así como en la posición objetiva simple los objetos puestos obtienen en cuanto meros sentidos sus predicados lógicamente normativos: ser-verdadero y no-ser-verdadero, así también obtienen *en los dominios paralelos* los valores de objeto puestos en posición de valor y de voluntad simples sus *predicados normativos axiológicos y prácticos* particulares. Pero si operan aquí ya objetos de conocimiento, que no se destacan lingüísticamente de forma clara y, más precisamente, <objetos> efectivamente existentes, como sustratos de la valoración y la volición, tenemos en el valorar y el querer objetos valorativos concretos intencionados y objetos prácticos concretos intencionados, que están puestos en primer lugar como cosas reales, pero como cosas dotadas de caracteres de valor y caracteres prácticos. Son mentados de esa manera, y la pregunta de la verdad consiste entonces en si, una vez asegurados como cosas verdaderamente existentes, son también valores efectivos, bienes efectivos, verdaderas metas, verdaderos medios. Sobre estos valores y bienes existenciales se edifican luego los estados normativos[24] de las proposiciones determinantes de las esferas valorativa y volitiva.

§ 6. Recapitulación y a la vez complemento: el espejamiento de todas las producciones de sentido de las esferas emotiva y volitiva en el conocimiento teórico

Como dije, las últimas lecciones nos han posibilitado importantes intelecciones. La vida de conciencia de cada yo, y en ella

especialmente también la vida de actos, se edifica a partir de muchas clases fundamentales de conciencia y de conciencia de acto. Teníamos los títulos conciencia de conocimiento (de juicio), conciencia de sentimiento, de voluntad; la <conciencia> afectiva presupone la cognoscitiva, la volitiva, a su vez, la afectiva, la incluye en sí como su base. En cada uno de estos dominios se presentan como contenidos de sentido de las posiciones de acto las proposiciones que les son peculiares, que son proposiciones determinantes, ya sea simplemente unirradiales o plurirradiales. Para cada clase de proposición tenemos los caracteres de norma que le son peculiares, los caracteres que le son peculiares de lo «verdadero» y «verdaderamente existente», que se dan efectivamente en la efectuación «evidente» de los actos ponentes correspondientes, pero que pertenecen *idealiter* a las proposiciones correspondientes, es decir, con independencia de si se dan fácticamente en una «evidencia».

[278] Si se ofrece a los sujetos yoicos cognoscentes un mundo de múltiples objetividades como una realidad efectiva inmediata, ello significa que los sujetos tienen en forma ininterrumpida experiencias más o menos completas, percepciones directas, y entre ellas simples legalidades [*Gesetztheiten*] con el carácter de evidencia «efectivamente existente», que son objetos experimentados. Por incompleta que sea dicha evidencia, el «ser efectivo» se confirma en la concordancia de la experiencia y antes de toda determinación. Estas posiciones predonadoras son la base para posiciones determinantes de conocimiento siempre nuevas y, en un nivel superior, para los *actos judicativos de concebir*, que determinan *por medio de conceptos* y se enuncian en su contenido de sentido como *proposiciones enunciativas*, proposiciones «lógicas». De esta manera, el *logos* de nivel cognoscitivo superior, el del enunciado predicativo, abarca y concibe finalmente todo lo cognoscible. La vida cognoscitiva es continuamente experienciar, determinar, enunciar, y el pensa-

miento conceptual mismo es ora evidente, ora no. A su vez dicha evidencia puede tener sus grados de perfección, según haya llegado a legitimarse en forma evidente un mayor o menor contenido de sentido de la proposición enunciada. Hay así una tensión constante entre el saber meramente presuntivo, que a menudo es meramente saber aparente, y el saber auténtico, en la medida en que la proposición lógica (es decir, la proposición judicativa del nivel conceptual) está legitimada en evidencia, porta como un todo, al igual que según todas sus partes de sentido, el *carácter normativo de la verdad*. Así como cualquier proposición lógica encuentra su expresión, también la proposición verdadera, también el carácter normativo intuido de la verdad encuentra su expresión, puede ser captado, puede capturarse en un concepto y luego expresarse con un nombre abstracto [*Begriffswort*]. Son así posibles *nuevas proposiciones enunciativas determinantes*, en las que *los conceptos de verdadero y falso se presentan como predicados determinantes*.

Además: si un intencionar valorativo o práctico se refiere a objetividades predadas cognoscitivamente, estas son conscientes como valores y estados de valor intencionados o también como fines, medios, etc., intencionados. El yo cognoscente puede en todo momento dirigirse a esos caracteres originados en las esferas emotiva y volitiva que se ofrecen en los objetos de conocimiento predados, <puede> captarlos dóxicamente; en un juzgar determinante puede referir dichos caracteres a los objetos como [279] sustratos de determinación. Puede formular enunciados de valor formados lógicamente una vez que ha apresado estos caracteres en conceptos como bello, apto para un fin, alegre, etc. En el *reino del conocimiento* y más precisamente del conocimiento conceptual, enunciativo y finalmente teórico, *se reflejan así todas las efectuaciones de sentido de la esfera emotiva y volitiva*. Las proposiciones valorativas simples y determinantes intencionadas en ellas, y luego naturalmente tam-

bién los caracteres normativos de autenticidad e inautenticidad, de verdad y falsedad, que se exhiben en dichas proposiciones, adquieren una conformación cognoscitiva que se les asigna en el conocimiento; en la nueva configuración cognoscitiva, el sentido constituido originariamente en la esfera emotiva y su verdad se convierten en un componente lógico de sentido de proposiciones lógicas. La consecuencia de ello es que toda verdad extralógica, extracognoscitiva, toda verdad en la esfera emotiva, toda verdad de la voluntad, se refleja en la figura de la verdad lógica y, en su cima, de la ciencia, y puede así llegar a ser tema de ciencias del valor, de ciencias éticas.

En la esfera de los enunciados, la del *logos*, la del juicio conceptual, todo se presenta bajo una vestimenta uniforme, la de lo cognoscitivo. Los enunciados poseen así un contenido conceptual que tiene un *origen radicalmente distinto*, en parte, cognoscitivo, en parte, extracognoscitivo, e incluso en el primer caso subsiste aún una diferencia radical de origen. En principio las proposiciones enunciativas se separan para nosotros en aquellas cuyos conceptos determinantes son *conceptos de norma* y aquellas que no lo son, que son meramente «*conceptos materiales*». Las proposiciones enunciativas, los juicios determinantes conceptualmente, se dividen así en *normativos* y *meramente materiales*[25*]. En primer lugar, puramente desde el punto de vista del conocimiento hay una diferencia radical si una proposición enunciativa fija normas cognoscitivamente o si no lo hace, es decir, si, por ejemplo, predica verdad y falsedad lógica, existencia o no existencia veraz, o bien si en su contenido de sentido no encierra ningún concepto de esa clase. Semejantes conceptos no son, por cierto, conceptos específicos tales como rojo o redondo, no se encuentran en la misma línea que ellos. Pues cualquier cosa que se predique, dondequiera que se efectúe una posición de conocimiento, allí llama [280] a la puerta, en una posibilidad siempre lista, la pregunta por el derecho de conoci-

miento, por el ser veraz de lo puesto. O sea, toda proposición que queda indecisa [*dahingestellt*], aunque no contenga ningún predicado normativo, puede ser traspuesta [*eingestellt*] a una predicación normativa como un todo o según sus partes componentes. Esto es válido en un nivel superior para esta predicación misma, también el «verdadero» o «falso» afirmado es un sentido puesto, se puede preguntar si es verazmente verdadero o falso, y así sucesivamente.

Naturalmente, para el cognoscente se trata de dos cosas distintas: *tener dado* un *contenido normativo* en carácter de norma y *enunciar* normativamente acerca de él. En consecuencia, en toda ciencia se distingue su *contenido propiamente doctrinal* (o propiamente su contenido teórico) de su *contenido crítico*[26*], aunque doctrina y crítica siempre van de la mano. Dicho idealmente, la ciencia es un sistema de verdades que adquieren originariamente los sujetos creadores de la ciencia paso a paso en su carácter normativo. Todas las proposiciones les han sido dadas en su verdad por medio de la evidencia. Las verdades adquiridas así en carácter normativo con referencia al campo de conocimiento correspondiente conforman el contenido doctrinal de la ciencia: los principios y los teoremas, las demostraciones y las teorías. Pero en su contenido de predicación no se encuentra nada de los predicados: proposición verdadera, concepto correcto, fundamento correcto, consecuencia correcta, etc. Por otra parte, la verdad como adquisición no cae precisamente del cielo; debe dirigirse a ella un propósito peculiar, se requiere la crítica y el juicio crítico, el examen crítico, acerca de si y en qué medida la verdad intuida es ya la plena verdad, en qué medida la teoría afirmada por otros es una teoría verdadera, y así sucesivamente. De este modo las críticas integran un contenido permanente de los textos científicos, pero también las críticas de las críticas, los juicios normativos se juzgan nuevamente de modo normativo[27*].

La *predicación normativa en cuanto tal* puede volverse *campo de una ciencia propia*. Se tornan así tema de investigación aquellas cosas que, en la referencia esencial de la proposición cognoscitiva en cuanto mero sentido y norma de conocimiento, ante todo [281] de la proposición lógica y la norma lógica, son leyes fundantes. En otras palabras, si se buscan las leyes que regulan la normatividad de todo conocimiento posible, de todas las proposiciones posibles puestas en él, surge la ciencia normativa del conocimiento, la *lógica,* que gobierna todas las demás ciencias. Ella contiene los principios de toda crítica de la ciencia y sirve con ello a la crítica. Se torna jueza de principio para toda crítica. Establece principios normativos para la verdad de las proposiciones determinantes de todo nivel, así como principios normativos para la posibilidad, o sea, para la posible realidad efectiva de los objetos en general[28*]. Dice en última instancia qué es aquello sin lo cual cualquier objetividad que sea puesta en posiciones simples de conocimiento no puede pensarse si quiere poder ser una objetividad verdaderamente existente. Bajo este punto de vista puede colocarse finalmente también toda la teoría formal de los objetos, a la que pertenece por lo demás la totalidad de la matemática formal[29].

En la medida en que, en estas disciplinas normativas, como en la lógica de los enunciados determinantes y en la lógica del ser objetivo posible, se pone en cuestión únicamente la normación del conocimiento, y en la así llamada generalidad formal se habla de proposiciones enunciativas determinantes en general y <de> objetos en general determinables en ellas, desaparece de su campo visual la totalidad de las normaciones de las esferas emotiva y volitiva. No se presenta aquí ningún objeto determinado en su contenido, ninguna clase de objeto determinado, tan solo el concepto de objeto en general como algo que puede ponerse unirradialmente, y solamente <se presentan> las figuras o formas que pertenecen *a priori* a las proposiciones de de-

terminación y según las cuales pueden configurarse formas siempre nuevas, de nivel superior.

Si tomamos ahora en consideración las particulares proposiciones cognoscitivas en las cuales, en su contenido, en cualquier forma lógica, se expresan *proposiciones de las esferas emotiva y volitiva*, y con ello también valores y bienes, fines, etc., objetivos, se repite, solo que oculto tras una vestidura lógica, todo aquello que hasta aquí [282] hemos dicho. Al mismo tiempo se presentan aquí enunciados normativos, que contienen *nuevos conceptos normativos* referidos a los sentidos inherentes a las esferas de la emoción y de la voluntad, que se captan teóricamente mediante conceptos tales como valor, fin, medio, obra, actividad, etc. Se opera ahora una nueva distinción: las proposiciones que no determinan mediante predicados normativos axiológicos o prácticos, y las que sí lo hacen, es decir, que son normativas a partir de las esferas práctica y axiológica.

Si retrocedemos a la subjetividad viviente, a los sujetos yoicos que no conocen meramente, teniendo experiencia y determinando la experiencia, sino que también, como por esencia no puede ser de otro modo, son afectados por sus objetos en el sentimiento y en el deseo, así como en el aspirar práctico, y se determinan a un valorar determinante activo y un decidirse y obrar prácticos, falta aquí sin duda la configuración de efectuaciones que siguen configurándose al infinito, y que sería el análogo de la ciencia[30*]. Sin embargo, *idealmente* podemos construirla como posibilidad:

Figurémonos un yo valorante y dado el caso también una comunidad yoica enlazada que valora en comunidad, que no solo valora en general, sino que en cada paso del valorar se asegura la autenticidad, la verdad del valor, del simple valor, de las proposiciones determinantes de valor en todos los niveles. Lo mismo en la praxis. Si un sujeto semejante o una comunidad yoica torna campo de conocimiento y predicación evidentes incluso

la totalidad de los valores y bienes prácticos verdaderos, la totalidad de los contenidos de valor y prácticos, se halla así en posesión de un mundo creciente de valores y bienes verdaderos, que desde el punto de vista cognoscitivo existe también como mundo de objetos. Más precisamente, un sujeto semejante tiene no solo un mundo en general, sino que los objetos tienen también el carácter de determinaciones de valor y prácticas que les son inherentes objetivamente, que les convienen enteramente de modo veraz; todo esto, dado el caso, también concebido y captado en su verdad lógica. La verdad lógica expresa así y refleja como encerrada en ella la verdad axiológica y práctica. Una obra de arte en este mundo no solo es mentada como obra y como encarnando una [283] configuración estética ideal, sino que es asimismo legitimada como tal; no solo mediante las funciones de las esferas emotiva y volitiva, sino que también es captada en el conocimiento, determinada mediante conceptos lógicos, enunciada en proposiciones enunciativas que formulan enunciados acerca de la obra estética en verdad lógica, donde esa verdad lógica que dice que esta obra tiene tal y cual contenido estético y derecho estético, presupone en su interior y de modo prelógico que el medio estético mismo, el del sentimiento que siente el carácter de autenticidad de la configuración de valor, está dado en evidencia y esta es la verdad estética.

En la vida cotidiana, en la vida de la humanidad en el estadio actual de la evolución, de la misma manera como es para el ser humano extracientífico la vida del saber, también la vida del sentimiento y la voluntad es un caos de meros tener-por-valioso y tener-por-bueno y, en forma más detallada, de captación de valor, de comportarse voluntariamente con el carácter normativo de los contenidos de sentido. A la intención dirigida a la normalidad le falta aquí la realización efectiva consecuente, le falta también, según parece (cf. sin embargo la próxima lección < = § 7>), la formación consecuente de configuraciones ideales

de valor y voluntad en una secuencia sistemáticamente unitaria que pudiera valer plenamente como paralela a las ciencias estrictas. Pero, por otra parte, tampoco falta aquí la intención dirigida a la normalidad y no puede faltar en absoluto. Se presenta en la figura de cada aspiración ética seria, que a su vez presupone la seriedad del aspirar por la adquisición originaria de valores auténticos en el vivenciar valorativo.

§ 7. La subordinación recíproca de las ciencias normativas de principios. La pregunta por los tipos de normabilidad en los ámbitos científicos delimitables en el mundo circundante[31].

Hemos observado a los seres humanos en su vida cognoscitiva, en su <vida> valorativa y volitiva, y hemos señalado que en la vida cognoscitiva y en sus operaciones se reflejan las correspondientes a la vida valorativa y práctica. A ese respecto dijimos [284] que esta polifacética actividad espiritual es conducida por la intención dirigida a la verdad y guiada luego por la crítica, pero que no está completamente dominada por el éxito.

Las intenciones racionales del conocimiento conducen en verdad a la ciencia como un sistema, fundado por la crítica, de operaciones cognoscitivas enteramente justificado por normas, un sistema enteramente originado en verdades obtenidas por intelección. Dije al final que faltan los paralelos perfectos en la esfera emotiva y volitiva. Quizás haya sido excesivo hablar así, aunque es patente la preferencia de la objetividad de la ciencia. Se podrían señalar las diversas ramas del arte con sus configuraciones valorativas que implecionan intenciones estéticas [32*]. Hay a la vez configuraciones racionales de obras, tal como ocurre con la ciencia, que no solo alberga en sí una verdad teórica, sino que también es una formación de obra de la humanidad investigadora que proviene de una razón práctica consecuente. Pueden señalarse asimismo las variadas ramas de la técnica en cuanto dominios de una razón práctica sistemática.

Para la forma superior de razón práctica, la que norma de acuerdo con ideas de un deber absoluto superior, pueden señalarse las personalidades éticamente puras, en las que se despliega consecuentemente esta razón ética en la unidad de una vida, en la perfección aproximada de una cantidad de actos de la razón práctica que se conectan sistemáticamente unos con otros.

De todas maneras, en la corriente de la vida de la humanidad hay únicamente trechos de normalidad consciente y duradera. La vida de la humanidad trascurre en su conjunto como una vida cognoscitiva, valorativa y práctica sin una legitimidad normativa, incluso en gran parte de un modo tal que no entra en juego en absoluto un propósito y, por ende, una crítica normativa. En todo caso, esta puede entrar en juego, *la crítica normativa puede volverse tema de unas ciencias* y no solo, como en la esfera del conocimiento, bajo la forma de una lógica. Gracias a la proyección que todas las formaciones de sentido de las esferas emotiva y volitiva, y con ello también su normalidad y anormalidad, pueden arrojar en el ámbito del ser cognoscible, son posibles ciencias que investigan los nexos *a priori* entre [285] los sentidos pertenecientes a las esferas de la emoción y la voluntad, y sus normas en su generalidad de principio, o sea, formal. Surgen así las ciencias normativas formales de la *axiología* y la *ética* (o *práctica*); por un lado, como ciencias subordinadas a la lógica y a su crítica fundamental de la verdad, corren, por el otro lado, paralelas a ella en razón de que aquello que constituye su tema propio pertenece a dominios paralelos y la subordinación crítica solo proviene del espejamiento. Vista más exactamente, la subordinación es en principio recíproca. Pues la ciencia en cuanto producto de una configuración de obra [*Werkgebilde*] del yo que conoce activamente, que quiere la adquisición de verdades, presupone que la verdad, la teoría, la ciencia, sean valoradas como adquisición y se aspire a ellas como buenas prácticamente. El derecho de esta valoración y esta

aspiración lo ejercen sin embargo las leyes esenciales axiológicas y prácticas.

Las ciencias normativas de principios no son las únicas ciencias normativas sino justamente las de los principios de toda normación posible, de todo lo formalmente común a la totalidad de las posibles normaciones determinadas. A ellas se remiten retrospectivamente todas las demás ciencias normativas. Pero ¿qué clase de ciencias normativas son estas?

Limitémonos a las ciencias empíricas, todas referidas al mundo circundante de la existencia individual que se nos da intuitivamente, y formulemos aquí la pregunta[33*]: ¿en qué medida los ámbitos científicos que pueden delimitarse en principio dentro del mundo circundante son accesibles a una normación? ¿Son todos ellos accesibles sin más tanto a una normación lógica como a una axiológica y a una ético-práctica? Son desde luego accesibles a una normación lógica (que pertenece por principio al dominio del conocimiento) todas las ciencias en la medida en que se trate de objetos verdaderamente existentes de un mundo circundante verdaderamente existente, así como de su determinación lógica en verdades progresivamente evidenciables[34*].

Sabemos de antemano que los predicados normativos, los predicados de la verdad, la corrección, originariamente convienen solo a los sentidos; los objetos intencionados, las proposiciones determinantes mentadas, los valores [286] intencionados y los estados de valor, etc., son sentidos y no son en absoluto realidades. Sin embargo, lo real puede ser normado mediatamente por referencia a los sentidos; por un lado, en el modo que ya conocemos de la trasposición de predicados normativos a actos yoicos de proposiciones verdaderas o no verdaderas. Pero existe todavía otra forma de normación mediata. Los objetos reales, ya constatados en el conocimiento como reales, adquieren predicados normativos cuando <reciben> un conteni-

do de sentido asignado mediante una valoración, o bien mediante proposiciones determinantes lógicas o de otra clase.

Ahora bien, habría que ver qué sucede en este respecto con el mundo circundante que siempre nos está dado, en qué medida es accesible a las predicaciones normativas conforme al sentido con el que nos es siempre dado, y qué ciencias empíricas son posibles antes y después de la normación, por ende, en cuanto ciencias no normativas y normativas. Desde el comienzo dirigimos la mirada a las así llamadas específicamente *ciencias naturales* en comparación con las llamadas *ciencias del espíritu* y, entre ellas, las ciencias culturales. En cuanto ciencias, están sometidas sin duda a la predicación normativa lógica, a la crítica lógica. Pero ¿qué significa que la naturaleza sea la esfera de la existencia libre de valor, como se dice a menudo, y qué hace que en las ciencias naturales patentemente no se lleve a cabo en ninguna parte una normación, y que no sea posible en ninguna parte <una normación> que vaya más allá del tipo de normación cognoscitiva según lo verdadero y lo falso, según lo verazmente existente o lo no existente? ¿Qué hace que las llamadas ciencias de la cultura o del espíritu admitan normaciones no solo de tipo cognoscitivo sino según principios axiológicos y prácticos, que la axiología y sobre todo la ética adquiera para ellos una significación tan grande como ciencia fundamentalmente crítica? Y ¿cómo se diferencian a pesar de ello las ciencias empíricas del espíritu no normativas de aquellas que sí son normativas? Alcanzar aquí la claridad quiere decir ante todo aclarar y hacer enteramente comprensible la contraposición entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu a partir de fundamentos radicales.

[287] *§ 8. Obtención de un primer concepto de experiencia pura y de sus objetos mediante deconstrucción de los estratos del saber*

Comencemos con el hecho que constituye el único punto de partida posible para toda meditación filosófica: yo estoy en y me encuentro referido a mi mundo circundante, que para mí es el que intuyo, el que conservo en el recuerdo, el que es como lo contemplo, como tiene significado para mí. La explicitación adicional de este hecho y de todo lo que contiene sería una tarea en sí misma. Por lo demás, no se trata de un mero *factum*. Pues reconozco inmediatamente la necesidad esencial del hecho de que no puedo pensarme, ni puedo pensar en general un yo, sin referencia a un mundo circundante que me pertenece, que está provisto en mi conciencia de un cierto sentido. Consideremos al yo como yo pura y libremente cognoscitivo, algo que patentemente es inherente también a este hecho esencial; solo por los conocimientos, gracias a los conocimientos y a los sentidos que habitan en ellos, hay para el yo objetos, hay por consiguiente un mundo. Si destacamos un momento cualquiera de la vida yoica en cuanto vida cognoscitiva, ellos <*sc*. los objetos> están ahí en primer lugar en cuanto dados, antes de toda acción cognoscitiva ulterior, antes de todo acto yoico específico de captar, determinar, concebir, enunciar. Si se ejecutan en el momento dado tales actos, ellos presuponen esencialmente los objetos como ya dados; es decir, *está presupuesta una conciencia predadora* que se ha presentado al yo activo en forma de una afección, y su primer paso activo es necesariamente el captar. Sin profundizar más, podemos indicar que en todo caso hallamos en el comienzo del conocimiento la experiencia que consigue captar una realidad objetiva, que es o bien un percibir o un acto que remite retrospectivamente a percepciones, tal como un rememorar, un esperar simples.

En el transcurrir de la vida de conocimiento y antes de todo juzgar determinante y conceptualizador, los objetos experimentados se mantienen como los mismos en la continuidad de los transcursos concordantes de experiencia, y justamente por

ello preservan su realidad efectiva independientemente de toda actividad propia del sujeto cognoscente. (En el caso opuesto de la no concordancia, los objetos experimentados adquieren el carácter de mera apariencia, el carácter normativo de realidad [288] efectiva se transforma en lo real tachado, en la nulidad). Bajo la forma de experiencias, de estos actos de conocimiento simplemente ponentes, tenemos *saber* [*Kenntnis*] acerca de los objetos reales, pero no todavía *conocimiento* [*Erkenntnis*] en el sentido más altamente eminente. Para que este último sea posible, es preciso que se haya efectuado ya un saber, que consiste en que dé comienzo el proceso de los actos determinantes de conocimiento, en que el objeto experimentado sea determinado y además captado por medio de conceptos, dando inicio así al entero juego de las efectuaciones lógicas de nivel crecientemente superior. Este conocimiento conceptual no es desde luego siempre evidente y concordante en su cohesión. Pero dejemos fuera por el momento la cuestión de la verdad y atendamos en su lugar a lo siguiente: en el progreso de la acción determinante de conocimiento, el objeto predado y que accedió al saber adopta para el yo correspondiente un *contenido espiritual* siempre nuevo, que siempre se enriquece y, más precisamente (hablamos ahora solo de efectuaciones cognoscitivas), un *contenido lógico*.

Con esto se quiere decir lo siguiente: el proceso de actividad judicativa determinante no es un suceso indiferente que fluye sin efectos. Tal como, gracias ya a la experiencia, el objeto no se representa como un sentido momentáneo, sino que se incorpora al yo de manera habitual y se vuelve necesariamente objeto permanente, al cual el yo puede recurrir siempre de nuevo como el mismo objeto, así también sucede con los actos o, más bien, con sus contenidos posicionales. El proceso de actividad judicativa se concentra en el objeto habitual en la unidad de las operaciones habituales. Cada juicio que determina al objeto de

una nueva manera tiene un *resultado permanente*. Es decir, la determinación efectuada se sedimenta en el objeto y permanece en él habitualmente. A partir de ese momento el sujeto correspondiente considera al objeto, aunque regrese a él tras interrupciones en la donación de experiencia y de la donación en general, como el objeto de esos predicados que le adjudicó por medio del conocimiento judicativo. Es decir, la nueva toma de conocimiento, incluso si es una percepción, tiene un contenido de sentido esencialmente distinto que las percepciones previas. *El objeto,* podemos decir también, [289] *está ahora predado con un nuevo contenido de sentido,* el sedimento de la donación activa, de la previa adjudicación predicativa de un predicado, es ahora un componente del sentido de aprehensión de la percepción sin que sea efectivamente predicado ahora. (También la normatividad cognoscitiva de todo tipo entra en lo habitual como sedimento. Si la predicación tuvo el carácter de una evidencia, como en el juicio de percepción que constata descriptivamente, este sedimento tiene un carácter distinto del que tendría un predicado que hubiera sido adjudicado, por ejemplo, bajo la forma de una trasposición analógica y sin una base real efectiva de experiencia).

Es preciso observar todavía que, si consideramos una comunidad humana cuyos sujetos llegan a las mismas convicciones en sus juicios determinantes, tal como concuerdan normalmente en sus experiencias, y si en ese contexto tomamos muy especialmente en cuenta las tradiciones recíprocas, la aceptación por autoridad, por narración, etc., de los juicios de los unos por parte de los otros, se obtiene una comprensión de la formación de un mundo común de conocimiento, con componentes comunes de experiencia y saber objetivo[35].

Todos estos acrecentamientos de sentido remiten en sí mismos a otros actos previos, dadores de sentido. Todo objeto de mi mundo circundante se altera en cierto modo por mi activi-

dad de conocimiento en la medida en que adquiere contenidos predicativos de sentido siempre nuevos. Sin embargo, por inmediata que sea su captación en un nuevo caso (tomo conocimiento de él en un acto unirradial y lo tengo simplemente como objeto justamente de este sentido no explicitado), de modo esencial puedo preguntar por su sentido, puedo efectuar un análisis intencional de sentido y desde luego puedo además *reconocer y quitar estos estratos de asignaciones de sentido provenientes de predicaciones anteriores*. Pero no solo eso. La motivación pasiva que impera constantemente bajo el título de apercepción y que se apodera de las configuraciones de sentido constituidas produce también asignaciones de sentido porque yo aprehendo objetos nuevos, semejantes, que se me ofrecen inmediatamente con un sentido igual o similar al del objeto al que originariamente le había adjudicado un sentido predicativo [290]. Así los nuevos objetos tienen para mí sin más un contenido predicativo que yo nunca he constatado en ellos mismos, que nunca he determinado predicativamente. Si veo que un hierro se pone al rojo vivo en el fuego, entonces otro hierro tiene para mí sin más el sentido predicativo de algo que se comporta de esa manera en el fuego[36*]. Pero también ahí el análisis intencional retrotrae al origen del sentido.

De ello resulta empero que, en cada toma de conocimiento y, correlativamente, en cada objeto del mundo circundante, al quitar esas capas de sentido originadas en los actos predicativos, retrocedemos en última instancia al objeto con anterioridad a toda predicación, antes de todo pensar conceptual y en general determinante. Ello determina al mismo tiempo la *pura toma de conocimiento* y, en referencia a la posición intuitiva de actos de percepción, de recuerdo, etc., *un primer concepto de experiencia pura* y con él un concepto del *objeto de la experiencia pura*[37*]. Las capas de actos y sentidos depositados sobre él se designan con la palabra *saber*, que desde luego puede ser en

parte saber intencionado y en parte saber genuino. El mundo circundante está dado para el cognoscente como un *mundo del saber*. En él yace encerrado un mundo de experiencia pura , que designa sin embargo una mera estructura del mundo circundante que solo puede ponerse de manifiesto mediante una deconstrucción de las capas del saber. No se trata, con todo, de un proceso de abstracción conceptual, pues *a priori* debe ser posible una experiencia pura[38].

La determinación predicativa no puede remitir *in infinitum* a algo ya determinado predicativamente. Tiene que ser posible una donación originaria sin contenidos lógico-aperceptivos de sentido. Sin embargo, se necesita un importante complemento, que ha de mostrar al mismo tiempo que este primer concepto de una experiencia pura no es el último.

[291] *§ 9. El método de deconstrucción y el mundo de la experiencia pura deconstruido como estrato inferior abstractivo del mundo circundante concretamente dado*[39]

Debemos ahora tomar en consideración el hecho de que en la constitución del mundo circundante también participan las esferas emotiva y volitiva. Nada puede existir para mí sino en virtud de la donación de sentido que mi vida de conciencia lleva en sí, produce en sí, reconfigura constantemente en sí. Pero si en esa operación productora de sentido hay para mí objetos y un mundo entero, en ello participan también mi sentir y mi querer, en las figuras más variadas correspondientes a esos dominios de actos. Esto es válido, aunque el sentir y el querer presupongan ya las funciones del conocimiento, pues los objetos tienen que ser ya conscientes para poder afectar al sentimiento.

Si destacamos un momento cualquiera de la vida yoica, naturalmente han obrado ya en la donación de sentido funciones de conciencia de todas clases. Pero incluso si nada sabemos al respecto, podemos sin embargo perseguir en lo ya dado la opera-

ción de la esfera emotiva en forma ascendente y comprenderla a su vez, para luego llegar en forma descendente a las estructuras puras mediante el método de deconstrucción. Es decir, en un momento dado el yo, con su mundo circundante dado, se dirige a algún objeto predado en un comportamiento afectivo, lo valora. Por ejemplo, comemos por primera vez una fruta exótica y nos concentramos, en la conciencia afectiva, en actos singulares de sentir, en su sabor; practicamos así actos del valorar determinante.

Podemos desde luego, tal como también lo hacemos gustosamente, en lugar de vivir íntegramente en el sentimiento y en la conciencia valorativa, explicitar el valor captado y valorarlo en forma determinante, tomar conocimiento de él en una actitud cognoscitiva y ejecutar actos de pensamiento, descripciones, fijaciones cognoscitivas que queremos remarcar, etc. En todo caso, a dicha fruta le pertenece a partir de ahora para nosotros un sentido nuevo, originado en las valoraciones, y si ya la conocíamos por su sabor general y el valor de su sabor [292] antes de esa operación especialmente valorante y determinante de valor, su sentido valorativo es ahora nuevo. También aquí *todo se incorpora a lo habitual*.

Manifiestamente, todo valorar determinante y relacionante nos remite retrospectivamente a un valorar simple, que se corresponde con el experienciar simple de la esfera cognoscitiva. Y también aquí tenemos *la diferencia entre la donación captadora y la predación afectante*. Los objetos inadvertidos tienen ya caracteres afectivos. Pero incluso un objeto advertido que me reclama teóricamente puede estimular mi sentir, mientras yo, en cuanto yo afectivo, valorativo, no estoy dirigido a él en sentir activo alguno. Sin embargo, para el yo que siente él está ahí, ejerce su afección, al final me dirijo a él *en una actividad afectiva*, me *apropio del valor*, tal como en la dirección teórica me apropio de una cosa como objeto. En ambos lados tenemos posicio-

nes simples. Tenemos por así decirlo una toma de conocimiento inmediata del valor o, más bien, del objeto caracterizado en su valor, una *captación de valor*, como ya dijimos[40]. Puesto que el carácter afectivo, en el modo como está fundado mediante los momentos del objeto, parece sujetarse a ellos y por ende al objeto, se conecta, ora como coloración afectiva pasajera, ora como componente permanente, con el objeto mismo, o bien con el contenido de sentido del objeto.

Por consiguiente, *los objetos del mundo circundante* se nos ofrecen como *dotados de estratos valorativos* y, más precisamente, se presentan en tomas simples de conocimiento previas a toda determinación, con un contenido cognoscitivo y afectivo variado, pero no explicitado. Así como se edifica sobre él la determinación predicativa y teórica, así también <lo hacen> la captación de valor y la referencia determinante valorativa. A la vez, las determinaciones de valor se incorporan continuamente al sentido habitual. Por ejemplo, la experiencia o el saber que un anillo pertenece a una persona querida fundamenta un valor afectivo en un valorar relacionante del objeto en función de esa relación; [293] este objeto se capta de ahora en adelante en un acto simple y posee su carácter habitual de valor, tal como un valor por sí.

También aquí es preciso tomar en consideración los *procesos de la tradición*, que se hallan sometidos a leyes esenciales de acuerdo con su típica, las configuraciones de valor que un sujeto ha desarrollado en sí, que transfiere a sus compañeros en la comunidad en forma de una influencia recíproca junto con una comprensión recíproca, con la educación, etc. Se constituye un *mundo común de valores*, un acervo de donación de sentido común para el mundo cognoscitivo común, sin perjuicio de sus diferencias individuales.

Los objetos del mundo circundante adquieren así del lado de la emoción un sentido siempre nuevo que permanece como po-

sesión, de manera más o menos firme, y al que se asimilan inmediatamente. Los actos de experiencia por los que se captan los objetos inmediatamente como existentes traen ya consigo estos acrecentamientos de sentido, siempre listos para explicitarse. Y luego ciertamente la enorme abundancia de caracteres de significación provenientes de la donación de sentido que realizan las funciones de la voluntad. Todos los objetos que designa el título *cultura* tienen una donación de sentido semejante: los objetos de uso cotidiano, las casas, calles, avenidas arboledas, jardines, los campos, los bien cuidados bosques, los ferrocarriles, las máquinas, etcétera.

La fundación de las funciones volitivas en las funciones valorativas entra desde luego en el sentido de dichas cosas, se trata de cosas provistas de fines, configuraciones de fines, obras y herramientas en función de ciertas valoraciones, etc., o bien en función de ciertos valores o propios o mediales a los que se aspira. La obra de arte es una configuración que está llamada a objetivar un valor estético. Ese valor se comprende y dado el caso se explicita en un revalorar. Por otro lado, la obra se aprehende inmediatamente como obra, está ahí como tal en la experiencia.

Si el proceso produce así donaciones de sentido siempre nuevas para un mundo circundante ya configurado en su sentido, una incesante variación y enriquecimiento de sentido, los sedimentos habituales de sentido también pueden, por su parte, ser interrogados en todo momento acerca de su origen, acerca de la donación constitutiva de sentido, la intencionalidad sedimentada en el sentido de lo experimentado en forma simple puede ser desplegada, puede actualizarse. En ello consiste el *proceso de aclaración de sentido*, del hacer [294] evidente el sentido originario; la comprensión pasiva, como se presenta también *v. g.* en la comprensión pasiva de una palabra, de una frase, de un discurso, puede transformarse en una comprensión acti-

va. Podemos, en consecuencia, siempre permaneciendo en el ámbito de lo general, efectuar una *deconstrucción sistemática* respecto de todos los estratos de sentido, de todos los dominios de conciencia, de modo similar a como lo hicimos antes respecto de las operaciones del saber, de las operaciones de la razón lógica real o pretendida. Podemos deconstruir de esta manera las operaciones de sentido de la razón axiológica y práctica real o pretendida; deconstruimos todo lo que proviene de actos específicos, actos de valor relacionantes, actos de voluntad relacionantes y conectivos, con las correspondientes motivaciones de acto. Desde el punto de vista terminológico, podemos decir: ampliamos el concepto de saber y lo empleamos para referirnos a los sedimentos habituales de todos los estratos. Hablamos entonces de componentes lógicos, axiológicos y prácticos de saber. Despojamos al mundo circundante de todos estos estratos de saber, nos hacemos por así decirlo ciegos para todo aquello que tiene semejante origen.

Queremos sin embargo hacer todavía algo más. Queremos obstruir las fuentes últimas sin las cuales no podría desplegarse en absoluto una donación de sentido que partiera de una razón valorativa, de todos los actos específicos que son juzgables normativamente como correctos o incorrectos. Pues *toda actividad presupone una pasividad*. Así como la actividad de conocimiento presupone originariamente una pasividad de conocimiento, así también una actividad valorativa presupone una pasividad correspondiente. Se trata del *sentimiento sensible,* que acompaña ya a la donación y predación más primitiva del conocimiento, que tiñe de color afectivo ya la circunstancia perceptiva más primitiva: todo simple color, un sonido, un olor, tiene antes de cualquier actividad valorativa un *carácter afectivo,* fundado en algo que ya es, pero que no es nada afectivo. Si deconstruimos esa coloración afectiva, obtenemos *objetividades del nivel más profundo*. Mediante nuestra deconstrucción de todas las capas

de saber, el mundo circundante ha perdido no solo todo saber lógico, sino también todo saber afectivo y práctico, todo «sentido racional». Por la abstracción de todo sentimiento no queda ya ni siquiera la posibilidad de poner en juego los tipos superiores de actos racionales. Tenemos *un mundo artificialmente despojado de valores y de bienes*; de hecho, [295] se trata todavía de un mundo y no más bien de nada, aunque reconocemos que se trata de una *abstracción*, de un mundo que no es pensable para mí de ese modo, puesto que es impensable que haya para un yo objetos que simplemente no signifiquen nada, que no afecten de alguna manera su sentimiento, que no pongan en movimiento sus aspiraciones y que, si se trata de un yo racional, no motiven las correspondientes actividades. Sin embargo, gracias a este método de deconstrucción de los estratos dadores de sentido en nuestro mundo, pero también de todo mundo circundante pensable de un yo, se torna evidente un *estrato inferior cerrado en sí*.

Si procedemos de este modo con nuestro íntegro mundo circundante, este estrato inferior pronto se va a determinar más próximamente como para que podamos obtener los conceptos últimos de experiencia pura y de objeto puro. Pues de hecho hace falta dar todavía algunos pasos. ¿Qué es lo que encontramos en el mundo circundante? Encontramos la bella Selva Negra con sus muy populares puntos panorámicos y sus verdes praderas; encontramos campos, casas, caminos, rocas, obras de arte, libros, máquinas, herramientas; encontramos animales y seres humanos, entre ellos, oficiales, sirvientes, empleados; pero también encontramos cosas como el lenguaje, las costumbres, la religión, el Estado, las leyes como cosas que existen a su manera en el mundo circundante. Una ligera reflexión mostraría que todos estos poderes espirituales objetivos se constituyen en o mediante las comunidades, y que por ende nos retrotraen a multiplicidades humanas vinculadas espiritualmente,

las cuales, por su parte, comprenden otras objetividades del mundo circundante y las presuponen. Manifiestamente llegamos al final a los seres humanos individuales, así como también a los animales y a las cosas inanimadas, entre las cuales contamos, a diferencia de la Antigüedad, a las plantas.

Si efectuamos la deconstrucción de estos tipos elementales de objetos del mundo circundante, es manifiesto que la hemos efectuado en general. Consideremos una cosa no viviente, como por ejemplo un libro, con hojas de papel, escritura impresa que tiene palabras y significado proposicional, más precisamente, que expresa lingüísticamente una obra de arte literaria, etc. Todo ello desaparece con la deconstrucción. Lo que queda es el «puro objeto natural» con propiedades puramente físicas, un algo determinado que tiene su extensión espacial, sus propiedades internas, <que> se extienden sobre la figura espacial, duran temporalmente, cambian, en el cambio se hallan sometidas a leyes causales. La conciencia que tiene experiencia, que mienta en sí y dona las cosas con estos puros sentidos físicos [296] es la *experiencia física pura*, la experiencia pura en el sentido de la ciencia natural física, de la ciencia natural en sentido corriente. Dondequiera que tengamos en el mundo circundante cosas dadas, en la experiencia reside un estrato inferior de mera experiencia de naturaleza, experiencia física, con la que nos familiarizamos cuando desconectamos todas las capas del saber. El *puro todo de la naturaleza* es solo el estrato más bajo de nuestro mundo circundante completo, nunca puede faltar, todo lo demás que se da «libre de saber» se edifica sobre este estrato inferior.

No solo cosas inanimadas, también se nos dan *animales y seres humanos*, y en experiencia pura y ante todo «libre de saber»; pero se nos dan como *duplicidades*: todo ser animado [*animalisches Wesen*][41], en cuanto objeto de experiencia pura, es por un lado cuerpo físico, un objeto físico natural como cualquier

otro. Pero este objeto natural es cuerpo orgánico, con él se halla entrelazada en sentido genuino un alma, es decir, un sujeto-yo con la correspondiente corriente de vivencias subjetivas y de actos yoico[42]. El ser animado es dado en la donación propia de sentido de la correspondiente experiencia pura como una duplicidad, y esta nueva forma de experiencia pura se llama *experiencia animal* [*animalische*]. Tiene como necesario estrato inferior una experiencia física, a saber, la experiencia del cuerpo orgánico como cosa física. El estrato superior no es posible sin este estrato inferior. La subjetividad animal [*tierisch*] y con ella también la humana se dan objetivamente como miembros del mundo. Se tiene experiencia de ella y solo se puede tener esa experiencia, *a priori*, en el modo de una subjetividad fundada en un cuerpo orgánico animado. Los otros solo pueden existir para mí porque tengo dados cuerpos físicos animados en mi mundo circundante subjetivo, a los cuales asigno vida anímica y sujetos-yo en la llamada empatía. Por su intermedio es posible una comprensión mutua, únicamente por su intermedio mis objetos físicos pueden reconocerse como los mismos de los que los otros tienen experiencia con base en las vivencias de experiencia puestas en ellos: en la comprensión mutua nos hallamos referidos a un mundo circundante físico idéntico, y en la medida en que nos podemos aprehender unos a otros como seres corporal-espirituales, nos volvemos objetivos unos para otros como seres humanos, nos aprehendemos mutuamente no solo como cuerpos físicos animados, sino como seres humanos en un mundo espacio-temporal que no es solamente mundo físico, sino que contiene también en sí realidades corporal-anímicas, animales y seres humanos.

[297] Se trata, pues, del *mundo deconstruido de la experiencia pura*, predado por medio de la experiencia física y animal, predado constantemente y con necesidad, antes de toda captación, pero predado en el modo de un *estrato inferior abstracto*, pues el

mundo real, predado concretamente, tiene ya siempre estratos «de saber», que debemos quitar primero decididamente mediante el retroceso a las donaciones de sentido.

De manera casi pura ha realizado esta deconstrucción, aunque ciertamente sin conciencia filosófica de lo que tiene lugar aquí, la ciencia moderna de la naturaleza cuando la fundaron Galileo y Descartes, y precisamente para la naturaleza física. O más bien, únicamente estos hombres descubrieron la naturaleza física como donación de la experiencia puramente física y con ello posibilitaron lo que vemos desarrollado tan espléndidamente desde entonces como ciencia de la naturaleza.

§ 10. Ciencia de la naturaleza y psicología como ciencias de la experiencia pura. La absurda naturalización psicológica del yo

¿Cómo se llega a la ciencia de la naturaleza? Hagamos la siguiente reflexión: hemos reconocido que nuestro pleno mundo circundante contiene constantemente un *núcleo, un mundo de experiencia puramente física*. Este [mundo] se legitima en sí mismo en la concordancia de esta experiencia como naturaleza física idéntica y posee su evidencia enriquecedora. Como naturaleza anterior a todo pensar y a sus determinaciones de pensamiento (pues las hemos deconstruido), es ella una naturaleza «indeterminada», a saber, no conceptual, en sentido específico, desconocida. Si nos proponemos la meta de conocerla conceptualmente y en constante intelección, surge la idea de una ciencia exclusivamente basada en la pura experiencia física; esta es la *idea de la moderna ciencia de la naturaleza*. En la medida en que nuestro mundo circundante fáctico contiene componentes de saber cuyo sentido se fundamenta en la experiencia física y en las determinaciones de experiencia, ellos reciben ahora una justificación o una desestimación definitivas. Al mismo tiempo surge la idea práctica de una reconfiguración del mundo circundante respecto de su donación lógica de sentido, por la cual,

en un cierto futuro ideal [298] y gracias al trabajo humano en el mundo circundante humano, no habría ninguna concepción de la naturaleza excepto la que hubiera recibido su sentido, justificado por normas, mediante la ciencia estricta de la naturaleza. Esto designa una tarea humana infinita; sin embargo, solo provisionalmente.

En sí misma, la ciencia de la naturaleza no es una ciencia normativa. Surge desde luego tan solo por una constante normación, pero en su contenido doctrinal no aparece nada de ello; lo característico de esta situación es que la naturaleza física es un reino que en general no tiene componentes que puedan normarse, puesto que únicamente los sentidos, los actos yoicos en cuanto actos dadores de sentido, y los objetos en cuanto portadores de sentidos intuitivos, son lo que pueden ser normados. Sin embargo, la naturaleza física es el destilado de la objetividad, que ha sido purificado de toda donación intuitiva de sentido efectuada por cualesquiera actos. Por otro lado, en cuanto naturaleza meramente física, ella no contiene en sí ni sujetos-yo ni actos yoicos. La ciencia de la naturaleza tiene la peculiaridad de ser ciencia del *puro conocimiento* y, prescindiendo de la normación cognoscitiva, por la cual se subordina a la lógica y a su crítica general, no deja lugar alguno para otras clases de normas. Nos hallamos frente a una *pura ciencia de cosas en sentido absoluto*.

Consideremos ahora, en lugar de la mera naturaleza física, el reino ampliado de la experiencia pura que incluye en sí también la experiencia animal. Se torna entonces posible una nueva ciencia en cuanto pura ciencia de conocimiento: la ciencia de la *animalidad* y luego la *antropología,* referida en especial al lado anímico, <la> *psicología*. Puesto que la deconstrucción nos ha privado de todo predicado de valor, también aquí, de acuerdo con el concepto de experiencia pura, solo entran los predicados obtenidos de la experiencia y constituidos en el conoci-

miento meramente conceptual. Pero ahora ya no podemos decir que el contenido de nuestros objetos no brinda la posibilidad pura de una normación. Se trata de seres humanos, que pueden efectuar muchas clases de actos y lo hacen, actos de pensar, valorativos, actos prácticos, que en cuanto tales pueden normarse como correctos e incorrectos. Pero es claro que tales normaciones, que podrían fundar el regreso a los sentidos intencionados en los actos y a sus verdades, no pueden pertenecer a la presente ciencia. Así como la ciencia física es ciencia de experiencia pura, así también las presentes ciencias están delimitadas sólidamente como *ciencias de* [299] *experiencia pura*. La experiencia que me da la existencia de otro ser humano, que tiene esta y aquella convicción ética, o política, o de otra clase, me da estas convicciones precisamente como acto de otro ser humano, pero ella misma no es una experiencia que pudiera fundamentar la corrección de esas convicciones. Sus objetos pertenecen a reinos de experiencia y a ciencias de experiencia totalmente distintos, pero no a los de mi experiencia puramente animal, o bien de mi ciencia que parte puramente de la experiencia animal.

Esta *experiencia puramente animal* nos da, y esto reside en su sentido propio, la vida anímica animal [*tierische*] y humana vinculada causalmente al cuerpo orgánico. Así como lo físico se vincula causalmente a lo físico y todo vínculo físico en cuanto tal tiene un sentido causal, así también lo psíquico <se vincula causalmente> a lo físico. Ahí radica el hecho de que los cambios de ciertos momentos de la corporalidad orgánica, por ejemplo, en los órganos de los sentidos que fungen en la forma del tacto, la presión, el empuje sobre la piel, sobre el ojo acarrean ciertos cambios correlativos en la vida anímica, *v. g.* en la vida de las sensaciones y, a la inversa, los cambios anímicos <acarrean> cambios en la corporalidad orgánica. Si quitáramos con el pensamiento toda esta causalidad de la dependencia psicofísica, se

suprimiría asimismo el vínculo, perdería su sentido. Esta dependencia de los cambios, en cuanto causal, está sujeta a reglas; y de la experiencia y únicamente de la experiencia pueden extraerse aquí reglas mediante inducción. Es preciso observar que dicha *causalidad natural*, tanto la física como la psicofísica, se diferencia radicalmente de la *causalidad de la motivación*, que impera puramente dentro de la esfera anímica, de la esfera de la subjetividad inmanente. En la causalidad de motivación, la necesidad del nexo es algo comprensible, en cada caso, algo absolutamente evidente o susceptible de ser evidenciado por principio, pues la necesidad es una necesidad esencial inmanente. La causalidad en cuanto causalidad es inmanente y por ende captable de modo adecuado. Para la causalidad natural vale lo opuesto. Es trascendente y solo se da con reservas. Las leyes naturales son ellas mismas *facta*, es decir, podrían tener un contenido completamente diferente. La causalidad en sentido corriente mienta siempre la causalidad natural.

Si la zoología y luego <la> antropología se proponen investigar científicamente la causalidad psicofísica, y por supuesto en la experiencia pura, o sea, estudiar las organizaciones corporales vivientes en referencia a su función para la causación de lo [300] psíquico, y viceversa, estudiar las estructuras psíquicas en referencia a su causalidad de lo físico, esta tarea designa entonces una disciplina que se llama *psicofísica*; pero de ninguna manera es una ciencia puramente completa en sí misma, y de ninguna manera queda con ella comprendida la totalidad de la ciencia de lo anímico. El naturalismo psicológico, que domina la Época Moderna y que se inicia ya en sus comienzos con el materialismo de Hobbes, entiende la vida anímica enteramente como un campo de la causalidad natural. Todo acontecimiento psíquico, es decir, también los actos yoicos con su donación de sentido, es interpretado del mismo modo que los acontecimientos naturales físicos, como un acontecer pasivo de un ser

en sí mismo pasivo, que se halla firmemente regido por un mecanismo causal, según leyes del mismo tipo de las leyes naturales. El acontecer psicofísico se interpreta ahí meramente como una vinculación causal recíproca entre dos esferas de ser, la física y la psíquica, cada una de las cuales tiene a su vez en sí sus leyes causales y sus causalidades internas; o bien como un paralelismo entre dos estratos de ser en sí cerrados, pero que se corresponden mutuamente en forma unívoca total o parcialmente, y que para nuestra interpretación se fusionan fenomenalmente.

Sin entrar en las absurdidades del paralelismo y sus oscuras representaciones acerca del sentido de la causalidad: es completamente seguro que la inclusión de la totalidad de los actos yoicos y del yo mismo en la causalidad psicofísica es un completo contrasentido, como es ya un contrasentido comprender lo anímico en su unidad interna como un campo de ser que transcurre de manera causal, como una suerte de naturaleza anímica. Ello solo fue posible porque, deslumbrados por el ejemplo de la ciencia natural, se pasó completamente por alto la esencia del yo dada en evidencia absoluta, así como la acción y la motivación yoicas.

Lo seguro es que *bajo el título de psicología se requieren grupos de investigaciones radicalmente diferentes*: todo sujeto es sujeto de sus variadamente configuradas vivencias, es el yo que está rodeado por un curso temporal inmanente de vivencias pasivas, de fenómenos en cada caso presentes con horizontes de rememoración en los que puede penetrar. El yo, empero, es un yo activo, aunque el yo no es él mismo un fenómeno y el acto que emana de él tampoco; pero una vez que ha emanado, entra en la pasividad como sedimento y como fenómeno. Es necesario pues estudiar la *pasividad* originaria [301] y la adquirida, así como la *actividad*, y en relación a la primera, la vinculación causal, empíricamente reglada, con la corporalidad orgánica. Por otra

parte, es un estudio propio investigar al yo activo *como yo operante* en referencia a su objetividad, que le aparece siempre por medio de fenómenos y que experimenta de parte suya nuevas donaciones de sentido; y estudiar las relaciones que van de yo a yo, la manera como se vinculan mediante actos sociales en un yo-comunitario, efectúan operaciones comunitarias en referencia a un mundo circundante comunitario.

Se trata del campo de la psicología, auténticamente central, de las personalidades y de sus operaciones, la *psicología* específicamente *científicoespiritual*.

§ 11. La imposibilidad de pensar un mundo sin vínculo causal entre la corporalidad orgánica y la subjetividad. La pregunta por el alcance de la psicofísica. La psicología naturalista frente a la psicología fenomenológica[43]

En la última lección, tras la deconstrucción de los estratos espirituales de nuestro mundo circundante, habíamos arribado al mundo de la experiencia pura, física y animal, y dentro de ella, a la experiencia antropológica, como un estrato inferior enteramente necesario y constante del mundo concreto pleno que nos es predado en cada momento.

En el sentido de toda nuestra reflexión, que comenzó con el hecho fundamental del yo y luego también del nosotros y de nuestro mundo circundante, radica lo siguiente: el hecho de que existimos, y de que existe este mundo en el que estamos, es algo cierto, y se legitima constantemente en la concordancia de la experiencia. Desde luego que nada cambia por el hecho de que haya discordancias y exclusiones individuales de objetos dados en el mundo circundante bajo el título de apariencia. Si existe, si hay en general un mundo de este tipo como mundo verdadero, si se verifica *in infinitum* en la unidad de una experiencia total y si lo hace incluso por medio del desenmascaramiento ocasional [302] de apariencias, le pertenece necesaria-

mente una naturaleza idéntica consigo misma, una naturaleza física, dada en experiencia puramente física y, fundada en ella, una naturaleza antropológica y más en general, animal, dada en experiencia animal pura. Si establecemos ahora ciencias sobre el suelo de la experiencia pura, y exclusivamente sobre dicho suelo, como sistemas teóricos de verdades lógicas legitimadas por normas que determinan a los objetos puramente como objetos de dicha experiencia, obtenemos así, en primer lugar, la ciencia natural física en sentido moderno, con todas sus disciplinas, descriptivas y matemáticamente exactas. En segundo lugar, la zoología, en especial la antropología y la psicología incluida en ella.

Es patente también que la *corporalidad orgánica* considerada en cuanto puramente física pertenece a la ciencia natural física. No en cambio lo que la caracteriza como corporalidad orgánica. Es preciso ver *a priori* con evidencia que un mundo, comoquiera que lo pensemos mediante una variación mental de nuestro mundo fáctico, es imposible sin un vínculo causal entre la corporalidad orgánica y la subjetividad conectada a ella. Sin él los sujetos no podrían ser experimentables para otros en reciprocidad, ni podrían con derecho legitimarse en su existencia unos a otros en forma recíproca. Tampoco podría haber experiencia de un mundo como mundo objetivo que cada sujeto, incluido él mismo y los demás, pudiera reconocer como el mismo. Para que los sujetos puedan experimentarse unos a otros, cada uno tiene que encontrar en su ámbito subjetivo de experiencia cuerpos animados en cuanto tales, es decir, en cuanto objetos físicos que indican una vida anímica extraña en el modo de la empatía. Esto exige, empero, una vinculación empírica de las estructuras corporales físicas y los cambios en ellas con procesos psíquicos. Pero si la existencia, señalada empíricamente, de subjetividades extrañas ha de poder legitimarse con verdad objetiva en experiencia pura para cualquiera que la ex-

perimenta, es preciso que la vinculación del cuerpo orgánico animado y de lo anímico empatizado en él tenga un carácter empírico-objetivo y que pueda legitimarse como vinculación, y esto quiere decir, precisamente, como <vinculación> causal[44*].

[303] En consecuencia, debe ser posible un conocimiento científico que tenga como su tema la *causalidad de la vinculación entre corporalidad orgánica y subjetividad del cuerpo orgánico*, así como las leyes causales correspondientes, o sea, que investigue cuáles configuraciones particulares de la corporalidad física están en condiciones de entrar en relación causal con lo psíquico, y cuáles son las reglas fijas para las estructuras típicas correspondientes de ambos lados y los cambios que dependen de ellas. Si llamamos *psicofísica* a esta disciplina, es preciso observar que únicamente ella, si tomamos la expresión *cuerpo orgánico* en esta amplitud, proporciona una ciencia de la corporalidad orgánica en cuanto corporalidad orgánica de un alma, de una subjetividad sólidamente inherente a ella; que únicamente en ella puede hablarse *v. g.* de órganos de percepción, de ojo, oído, etc.; que únicamente a partir de lo psíquico y de la causalidad vinculante adquiere una articulación con sentido y un significado la substancia meramente material y su estructura meramente física, un significado que permite que el organismo aparezca como un sistema de órganos para lo anímico.

Hasta dónde alcanza esta psicofísica, que constituye patentemente el núcleo de toda zoología y antropología que no quiere permanecer en la mera biofísica, es algo dudoso. En particular es dudoso que en general sea pensable que los actos yoicos específicos se encuentren sometidos a un orden de reglas objetivamente causales, para el cual el concepto de causalidad, precisamente el de la causalidad objetiva de la naturaleza, es el decisivo, es el mismo que es decisivo en la física. En forma puramente objetiva y por la pura experiencia se deduce que todo devenir físico, todo cambio en la realidad de las cosas espacia-

les, depende de ciertas circunstancias físicas correspondientes, y que todo acontecer está sometido a leyes fijas de dependencia recíproca; de la misma manera existen dependencias funcionales de tipo psicofísico con las correspondientes leyes causales. Ciertos cambios físicos en los momentos de la corporalidad orgánica, por ejemplo, cambios en la tactilidad sensible por contacto, empuje, estímulos químicos, condicionan cambios psíquicos, cambios en las sensaciones subjetivas de los seres humanos afectados. Y de la misma manera se muestran cambios físicos en la corporalidad orgánica condicionados también por procesos psíquicos. Esta causalidad de la naturaleza, que ha de ser investigada según su contenido real efectivo (tal como en la naturaleza física) y fijada científicamente, se diferencia radicalmente de aquella [304] *otra causalidad completamente diferente que llamamos motivación*. Esta última impera puramente en la interioridad de la subjetividad y aquí todo nexo singular es comprensible y captable de modo adecuado. La ley de toda motivación debe por principio ser evidenciada en forma de una necesidad de esencia. Por el contrario, toda causalidad de la naturaleza es algo trascendente y supuesto, dado solo con reservas, razón por la cual tampoco la ley de la naturaleza puede ser evidenciada como necesidad de esencia y posee la reserva de un hecho trascendente.

El *naturalismo psicológico* que domina a la Modernidad entiende la vida anímica íntegramente como un campo de causalidad natural. La vida anímica entera dada en pura experiencia se interpreta en su totalidad como el acontecer de la naturaleza física y, a su vez, la unidad animal y humana de lo corporal viviente y lo anímico se interpreta como unidad de una cosa física con otra cosa física. Puedo decir también que el mundo entero de la pura experiencia objetiva, incluidas las almas vinculadas a los cuerpos animados, se interpreta exactamente de la misma manera que el mundo meramente físico, es decir, como

un mundo de ser y acontecer completamente pasivos, firmemente regulado por una legalidad por así decirlo mecánica, ciega, que para todo suceso prescribe de antemano con respecto a las circunstancias dadas una regla fija de univocidad. Esta legalidad se piensa con respecto a lo psíquico exactamente del mismo modo que la <legalidad> de la ciencia física con respecto a lo físico; se trata de una legalidad incomprensible en sí, basada en la experiencia y con reservas con relación a su verificación mediante ulteriores experiencias, aceptada como un *factum* que permanece constantemente incomprensible y que también podría ser de otra manera. Muchos han sido como ciegos para ver la esencia peculiar de la *motivación*, que, dentro de la esfera anímica, la esfera de la subjetividad, proporciona un nexo comprensible a los transcursos del acontecer subjetivo, y *han sido como ciegos* en especial *para lo peculiar de los actos yoicos* y de las motivaciones activas que les son inherentes. Someter estas últimas a un mecanismo de causalidad psicofísica es un completo contrasentido.

Seguro y fundamentado como necesidad en razones *a priori* es lo siguiente: en el mundo y en todo mundo debe darse no solo la animalidad en general, sino en toda animalidad un estrato de causalidad natural psicofísica. Con otras palabras, [305] la pura experiencia en la que se da una duplicidad animal de cuerpo orgánico y alma alberga necesariamente en sí un estrato de experiencia causal que ha de tener su posibilidad de legitimación. Su investigación científica debe sacar a la luz una causalidad psicofísica en virtud de la cual tanto el cuerpo orgánico como el alma adquieren un estrato de propiedades naturales ciegas. El alma, en la medida en que participa de la naturaleza física, está enlazada con ella y mediante ese enlace pertenece al mundo espacio-temporal de las cosas, participa también en una causalidad ciega que la incluye, que es por así decirlo mecánica, la causalidad psicofísica.

Por ende, la psicología naturalista tiene razón dentro de ciertos límites: una psicología que entiende lo anímico como una segunda naturaleza ampliada en el sentido de que lo incluye en la unidad general de los nexos causales, que no solo unen la naturaleza física, sino que también unifican causalmente con ella a lo psíquico. Sin embargo, mientras que es inherente a la esencia de la naturaleza física que todas sus cosas existan únicamente como unidades de propiedades causales, o sea, únicamente como regulaciones del acontecer causal, es inherente a la esencia de la subjetividad que la regulación causal sea para ella tan solo una exterioridad para un contenido esencial propio infinito que constituye su interioridad. La causalidad significa aquí solo un cierto orden reglado que solo le es impuesto a la subjetividad en la medida en que adquiere un enlace con un cuerpo orgánico y, con ello, puede convertirse en el alma determinada del cuerpo orgánico determinado. Esta regulación no agota en absoluto la esencia propia de la subjetividad, sino que la subjetividad es pensable sin enlace con la corporalidad orgánica, es decir, sin ser sujeto y a la vez objeto dentro de un mundo.

Se descubre así que una auténtica psicología empírica, llevada a cabo en la actitud de la experiencia pura, requiere de investigaciones (también de disciplinas) esencialmente diversas que, por supuesto, en cuanto referidas a la unidad de la objetividad anímica experimentada, tienen una conexión mutua:

En primer lugar, la *psicología naturalista*, causal, podría también decir, la zoológica; se trata, en efecto, de la zoología que va más allá de lo puramente físico. Abarca todas las investigaciones específicamente somatológicas que están orientadas psicológicamente, tal como las investigaciones psicológicas están a su vez orientadas fisiológicamente. En lo esencial, la «fisiología» es, en sus fragmentos capitales, [306] tales como la fisiología de los órganos de los sentidos, del cerebro, etc., ella misma

esa psicología naturalista. Esta psicología naturalista es la psicología de la exterioridad, pues tiene que ver íntegramente con propiedades y nexos del alma que le son trascendentes[45*]. Es la ciencia de lo anímico incomprensible.

Segundo, frente a ella se encuentra la *psicología fenomenológica*, la psicología de la interioridad; ella tiene que ver íntegramente con lo anímico que se da en su esencialidad peculiar, con los nexos que le son inmanentes, los cuales, en cuanto motivaciones, se muestran intuitivamente en ellos, se comprenden y pueden reconocerse en su necesidad esencial. Tiene que ver especialmente con el yo mismo y con aquello que irradia de él bajo la forma totalmente peculiar de los actos, así como con las correspondientes propiedades de la motivación de acto. En lugar de la incomprensibilidad de lo natural, aquí domina la comprensibilidad y, en ese sentido, la racionalidad de la motivación inmanente. Pero se trata sin duda de una racionalidad al comienzo oculta para quien, desde afuera, o sea, bajo la forma de la experiencia que hacemos de nuestros semejantes mediante la empatía, debe reconocer lo que acontece en esos semejantes. E incluso nuestra propia vida interior nos queda oculta en la medida en que vivirla y covivir las motivaciones configuradas de múltiples infinitas maneras no significa aún otra cosa que saber acerca de ellas, en verdad, tan solo experimentarlas en la captación más primitiva[46].

[307] *§ 12. Las ciencias del espíritu como ciencias de las objetividades espirituales y de los sujetos espirituales que las producen. La génesis espiritual en la forma del devenir histórico*

Gracias a la última lección estamos ya suficientemente preparados para considerar el mundo circundante actual de la humanidad; este mundo circundante, al que todos nosotros nos hallamos referidos constantemente en nuestro padecer y hacer, que nos está predado en cada momento en la experiencia natu-

ral de la vida con sus múltiples *estratos de significación espiritual*. Si deconstruimos dichos estratos y nos obstinamos, en cierto modo, en investigar únicamente el mundo de cosas desprovisto de espíritu, el mundo «puramente» experimentado en y por sí como naturaleza, tenemos la ciencia natural. Para los seres humanos, a los que desestratificamos de manera semejante y a los que consideramos en conexión con la mera naturaleza, obtenemos la antropología y dentro de ella la psicología, tanto naturalista como fenomenológica. La *psicología fenomenológica nos lleva a las ciencias del espíritu* y dice: ahora es tiempo de considerar la «espiritualidad» en el mundo, o sea, de tomar al entero mundo circundante en el que vivimos, nos movemos y existimos, y preguntar en qué medida las objetividades del mundo circundante predadas en la experiencia natural del mundo pueden ser dominios científicos en su manera plena, es decir, espiritual, de darse. En efecto, este mundo natural de la vida tiene su verdad, en caso contrario carecería completamente de sentido hablar de un mundo. Si se presenta como un tipo legitimable de objetividad, debe ser posible convertirlo en tema científico, es decir, por medio de la actitud teórica hacia esa experiencia natural, con su donación de sentido espiritual, <debe> darnos el ámbito científico.

El mundo espiritual tiene de hecho sus verdades peculiares y por ende también sus ciencias. Sabemos de antemano que todo *predicado espiritual* que alberga en sí retrotrae a actos *espirituales*, actos de sujetos-yo, actos cognoscentes, valorativos, prácticos. Con ellos nos vemos referidos retrospectivamente a los *seres humanos*, a los humanos en cuanto sujetos espirituales, a las personas. El ser humano, llamado *homo sapiens* en la zoología, no es para la zoología[47*] [308] precisamente *homo* sapiens, ni tampoco precisamente persona humana, sino objeto psicofísico, al que se considera bajo el punto de vista naturalista de los nexos causales psicofísicos.

Sin embargo, fuera de la zoología, con la expresión seres humanos queremos significar *personas, sujetos de actos espirituales*, a los que nos remite toda espiritualidad del mundo circundante. Es decir, estudiar el mundo circundante concreto, y estudiarlo justamente en relación con su espiritualidad antes deconstruida, significa tanto como estudiar el mundo experimentado concretamente como mundo circundante de la humanidad personal; <significa> también estudiar el modo como los seres humanos en este mundo, y eso quiere decir aquí, en cuanto referidos a él, le otorgan y le han otorgado en actos espirituales una significación espiritual, cómo actúan y han actuado en su calidad de productores de configuraciones espirituales e integrados a ellas. Sin duda es claro que lo espiritual en el mundo, por más profundamente incorporado a él que parezca, solo es lo que es en la referencia a la subjetividad que produce significaciones espirituales. Pensemos por ejemplo en libros, obras de arte, construcciones, etc., que, sepultados durante milenios, vuelven a aparecer y tienen en sí y han conservado su sentido espiritual aún bajo los escombros: su *objetividad* no es nada sin la *subjetividad* productora y luego capaz de efectuar actos de comprender reviviendo. Si realmente pudiéramos volvernos ciegos para toda espiritualidad, no solo desaparecía del mundo la espiritualidad objetiva sino también la subjetividad espiritual. Que un sujeto personal, espiritual, exista, quiere decir ya que efectúa ciertos actos, y de inmediato tenemos también las significaciones.

Las significaciones espirituales, o bien los objetos del mundo circundante tomados en su significación espiritual, remiten a un *sujeto individual* que les dio originariamente esa significación, como por ejemplo un signo distintivo que alguien produjo para sí mismo; la mayor parte, sin embargo, se basa en *actos espirituales sociales*, mediante los cuales las personas entran unas con otras en relaciones espirituales, es decir, en relaciones de

motivación espiritual que van de yo a yo. Mediante dichos actos las efectuaciones de uno adquieren un domicilio en los otros, la determinación de ser recibidos por ellos, [309] de obrar sobre ellos por estos o aquellos motivos. Mediante dichos actos son posibles también las *operaciones comunitarias* y las *configuraciones comunitarias* de sentido espiritual, las cuales, como la lengua, la literatura, el derecho, llevan una vida objetiva que atraviesa los tiempos y se actualizan una y otra vez por el comprender reviviendo, luego obran motivando sobre otros individuos, quienes por su parte cooperan en el avance de su configuración. Las configuraciones espirituales semejantes y, en realidad, todas ellas, tienen así existencia en figuras siempre nuevas, siempre en devenir. El seguir-viviendo peculiar en principio a todas las configuraciones del espíritu, que acontece en la *forma peculiar de vida de la tradición*, es un re-producir [*Re-Produzieren*] siempre nuevo, que en verdad no reproduce un sentido que se mantiene absolutamente idéntico, sino que más bien produce en la rememoración un nuevo componente de sentido.

Es manifiesto que hablar de objetividad de las configuraciones espirituales, de una obra de arte, pero también de una corriente, de una época artística, de una lengua y en ella de cada palabra singular, de una ley, una costumbre, etc., debe tener sus buenas razones; hay también aquí una *identificación*, que intuye y apresa legítimamente en una multiplicidad de actos de comprensión la unidad de un sentido objetivo. En la medida en que las objetividades físicas adquieren un sentido espiritual en incontables figuras, surgen en el mundo concreto objetividades de una peculiar duplicidad, que guarda analogía con la unidad animal doble de cuerpo orgánico y alma. Una obra de arte, un arma, una herramienta, etc., tienen por así decirlo una corporalidad orgánica y un sentido que las anima. Cada palabra de la lengua nos ofrece en cierto modo un cuerpo lingüístico, el so-

nido verbal y el sentido espiritual, el significado en el sentido lingüístico corriente[48*]. Pero desde luego esta forma de hablar de una animación es solamente una expresión figurada. El alma de un cuerpo orgánico animal no es sin duda un sentido espiritual (tal como empleamos la expresión).

Las ciencias del espíritu son las ciencias de las objetividades espirituales y de las subjetividades espirituales, o sea, *las ciencias del mundo personal* [310] *humano con sus configuraciones personales*. Los seres humanos pueden actuar espiritualmente como sujetos cognoscentes, y como ejemplos de semejantes configuraciones nos sirven todas las ciencias, palabra que tomamos en su sentido más amplio; la astrología es tan ciencia como la astronomía; quizás alguien pueda vacilar en designar como ciencia las convicciones de conocimiento de los zulúes con respecto a la construcción del mundo, a los dioses y los hombres, etc.; se trata sin embargo de algo que pertenece a la esfera del conocimiento. Además, todas las configuraciones, incorporadas a una corporalidad física, de la personalidad que valora y que configura prácticamente pertenecen a la esfera de la ciencia del espíritu; el arte de todo nivel, sin importar si lo podemos justificar estéticamente o no, etcétera.

Todas las configuraciones espirituales, todo en el reino de la cultura, se encuentra sometido a *conceptos de tipo*, tiene su *típica* y se halla bajo conceptos de tipo de grado diverso, como por ejemplo arte, literatura, lengua, técnica, etc., bajo lo cual a su vez se hallan las armas, las herramientas, etcétera[49].

La articulación de los problemas de las ciencias empíricas del espíritu y de estas mismas sería una gran tarea. Es patente que hay que distinguir aquí, por una parte, problemas morfológico-estáticos y, por otra, histórico-genéticos, que se encuentran siempre referidos mutuamente. Los primeros son descriptivos y buscan proporcionar una descripción sistemática mediante conceptos de tipo formados científicamente, los segun-

dos se ocupan del desarrollo en el devenir temporal. La referencia esencial al devenir temporal en forma de una génesis espiritual está dada *a priori* por la referencia esencial de todas las configuraciones espirituales al ser humano personal, que solo existe en su operar espiritual y desarrolla su carácter personal en ese operar. Pero solo puede producir lo objetivo espiritual como perpetuamente en movimiento, como unidad siempre cambiante de la tradición. Ello le da a todo lo espiritual objetivo, en unidad con toda personalidad, un lugar en una trama espiritual del devenir, y esta es la *trama de la historia* [*Geschichte*]. Por eso toda descripción de una configuración espiritual [311] y de un tipo de configuraciones espirituales está esencialmente referida al *tiempo histórico* [*historische*] como la forma que abarca y ordena todo desarrollo espiritual objetivo. Mientras que el *tiempo de la naturaleza*, el tiempo físico, es la forma de la causalidad natural, el tiempo histórico [*historische*] es la forma de la génesis por motivación espiritual. El primero <es> el tiempo de la exterioridad natural, el segundo, el tiempo de la interioridad espiritual, lo que ciertamente tiene su sentido propio y no quiere decir meramente el tiempo en la corriente de ser anímico. La historia [*Geschichte*] es el devenir espiritual y solo comprensible espiritualmente de toda espiritualidad objetiva y de toda personalidad de nivel superior; abarca el devenir de la humanidad que obra espiritualmente como humanidad personal en todos los niveles sociales de unidad y, junto con él, el devenir de sus operaciones.

Este *devenir comprensible*, comprensible por medio del esclarecimiento de las motivaciones espirituales, es algo totalmente distinto del devenir muerto en el reino de la naturaleza, de la mera causalidad. La ciencia de la historia se llama a su vez historia. Se ocupa de la génesis espiritual de la espiritualidad individual del mundo del espíritu dado individualmente, <espiritualidad> dada en la empiria histórica [*historischen*], que por su

parte es algo totalmente diferente de la empiria científico-natural. En lo que atañe a las tan mentadas leyes del devenir histórico, ellas existen ciertamente y en gran número. Pero no se trata, por ejemplo, de indisciplinadas ingeniosidades spenglerianas, sino de leyes *a priori*, que desarrollan precisamente el *a priori* de la génesis espiritual de las individualidades de nivel inferior y superior.

Quisiera en especial llamar la atención sobre el hecho de que el esclarecimiento y la explicación concreta de lo espiritual conducen obviamente también al nivel más bajo la experiencia pura. Avanzamos, por un lado, de los objetos cósicos espiritualizados a los objetos cósicos puros; por el otro, de los sujetos espiritualizados como efectuadores de operaciones espirituales a los seres humanos en la experiencia pura, con su cuerpo orgánico experimentado puramente y el alma empatizada en experiencia pura. *Pero la función de la experiencia pura es por principio diferente en las ciencias naturales y en las ciencias del espíritu*. Las ciencias de la naturaleza se ubican en el suelo de la experiencia pura y, manteniéndose puramente en ese suelo, quieren determinar científicamente la realidad puramente experimentada en su ser «en-sí». Las ciencias del espíritu tienen en su nivel inferior ciertamente también una [312] experiencia pura [50*], pero su tema es la subjetividad personal que efectúa sus operaciones espirituales y que se desarrolla como personalidad únicamente porque produce objetos espirituales, y, por otro lado, su tema es la configuración espiritual por su sentido, por el modo como ha recibido una significación espiritual y qué tipo de significación espiritual ha recibido; de esta manera entra en consideración la pura experiencia, solo como estrato inferior implícito de la efectuación espiritual misma.

Las personas como portadoras de la historia tienen ante los ojos un mundo de experiencia; en él tienen incluidos puros objetos de experiencia, pero solo entran en consideración en

cuanto experimentados por ellas, mentados, pensados, valorados por ellas; solo en cuanto objetos intuidos o pensados, etc., las han motivado y podrían motivarlas. Lo mismo vale para los conocimientos obtenidos por la experiencia, pero también para las opiniones y conocimientos científico-naturales, en la medida en que son conocidos por las personas en su calidad de efectuadoras espirituales y las motivan. Lo dado intencionalmente y captado como existente, puramente como contenido intencional de sentido del que tiene experiencia, es el sustrato de la operación espiritual y, fuera del grupo de operaciones que llamamos ciencia natural y técnica científico-natural, no requiere que la pura experiencia sea aislada en una actitud teórica y que el ser experimentado en ella se investigue causalmente, de manera científico-natural. De otro modo, el zapatero, cuando hace sus botas, tendría que practicar primero la ciencia natural con el fin de indagar la «naturaleza» del cuero, etcétera.

Exactamente del modo como la vida espiritual concreta es en sí, como se mueve en el marco de la intuitividad o la tradición, y todas las motivaciones espirituales en última instancia están comotivadas por lo dado intuitivamente en su intuitividad inmanente, del mismo modo también la toma y la investiga el científico del espíritu. La idea de que las ciencias del espíritu pueden fundamentarse o de algún modo profundizarse por medio de las afirmaciones de la ciencia natural es un contrasentido. Es, por ejemplo, un contrasentido querer explicar la configuración de una formación espiritual, sea la de una obra de arte, sea la de una personalidad como configuración creativa, de manera científico-natural, [313] querer abordarla con los conocimientos y métodos tomados de la ciencia física o de la psicofísica. La ciencia del espíritu y la ciencia natural se mueven en mundos diferentes, aunque relacionados entre sí: *la naturaleza como mundo impersonal de la causalidad , el espíritu, como*

mundo de la personalidad y sus operaciones, el reino de la libertad.

Con el fin de comprender la obra espiritual del Partenón en su sentido espiritual y en su génesis espiritual, se necesitan ciertamente las intuiciones experimentadas de los materiales empleados, tal como las tuvo el artista. Pues semejante conocimiento seguramente lo ha motivado. Pero sería ridículo querer recurrir a las fórmulas químicas de la moderna ciencia química y a los teoremas de la física matemática exacta para el conocimiento de la ciencia del espíritu. La ciencia del espíritu habla de la génesis espiritual y del devenir espiritual interior en motivación general, y habla de los cambios de la tradición, que tienen a su vez su motivación interior. El conocimiento científico-natural habla, en cambio, de la carencia de espíritu por principio del ser externo, que se determina sobre la base de la experiencia pura como identidad en la causalidad, como mantenimiento de sí del objeto determinado de manera puramente causal a través de los infinitos cambios de las donaciones intuitivas[51].

§ 13. Las ciencias normativas del espíritu y su idea última, crítica

a) La diferenciación entre ciencias del espíritu normativas y no normativas

Apresurémonos a concluir. Todas las ciencias descritas son meras ciencias materiales, en su contenido doctrinal se halla meramente predicación material. Como mínimo pueden ser todas ellas tratadas como meras ciencias materiales, también las ciencias del espíritu. Todo [314] eso si efectivamente distinguimos, como antes, las predicaciones meramente materiales de las normativas, en las que se presentan los predicados específicamente normativos. La ciencia de la naturaleza en sentido estrecho es ciencia material en el sentido eminente de que sus

objetos no contienen en sí ninguna nota a la que pudiera aplicarse una normación. Cosas tales como el peso, el color, la vibración del éter, etc., no son verdaderas o falsas en ningún sentido, en todo caso solo lo es el juicio sobre ellas. En la física solo hay normación, como en toda ciencia, desde el punto de vista lógico; en cuanto ciencia tiene que establecer proposiciones justificadas por normas. Lo mismo vale, como es fácil de ver, en la psicofísica; una cosa distinta son la psicología de la interioridad, la psicología del espíritu y todas las ciencias del espíritu. *Todo acto espiritual tiene su sentido*, en su significado más amplio, pone algo y encierra en sí *una proposición que puede ser verdadera o falsa; el acto mismo puede estar justificado normativamente, ser correcto o incorrecto* y, en cuanto <acto> evidente en el sentido más amplio de la palabra, puede percatarse de la normatividad misma, puede captar la verdad en cuanto verdad en una intuición originaria. Si se trata de un acto lógico, entonces la verdad es lógica, si se trata de un acto estético, entonces es estética, si se trata de un acto práctico, entonces es una verdad, una corrección, algo justificado, técnicos o éticos[52].

Con ello los sujetos espirituales y todas sus operaciones, el entero dominio de las objetividades espirituales se ven envueltos en la predicación de normas, como, a la inversa, solo lo espiritual se somete a la norma. O sea, no hay nada que sea tema en las ciencias del espíritu que no pueda ser también tema normativo, en caso de que no lo sea ya de antemano. Ahora pues debemos introducir esta *distinción entre las ciencias del espíritu no normativas*, es decir, meramente materiales, y *las ciencias del espíritu normativas*, las cuales pueden siempre cimentarse mediante predicaciones materiales. Aquello que entendemos como psicología genética en cuanto psicología de la génesis espiritual no se pregunta por los actos y las configuraciones de actos valiosas, en general regidas o no por normas. Y esto se traspone a todas las [315] ciencias del espíritu normativas: en todas

las ciencias normativas separamos las afirmaciones meramente psicológicas y meramente relativas a la historia de la cultura, de las propiamente normativas. Pues desde luego es posible una historia no normativa o, como también se dice, no «valorativa» —y se la ejerce en amplia medida (piensen ustedes tan solo en las investigaciones de historia de la lengua)—, que no se pregunta por la adecuación normativa.

b) La equivocidad de la palabra «valorar»[53]

Ahora bien, no debo omitir mencionar esta *ambigüedad* que envenena los ensayos teóricos acerca de la peculiaridad del conocimiento y la temática de las ciencias del espíritu, y que está adherida a la palabra *valorar* o apreciar[54]. Nosotros la evitamos a propósito y hablamos de «*normar*» y, para su correlato, en lugar de la palabra «valor», empleamos, en una generalización consciente, el término «verdad», de modo que para «normar» la expresión [castellana] en realidad debería ser «*verificar*» [*bewahrheiten*]. Y es una buena expresión. 1) «Algo es valioso para alguien», dice muchas veces que una cosa o una persona le resultan amables, que una cosa le parece estimulante, etc. Aquí se trata de un *comportamiento de la esfera emotiva, un comportamiento afectivo* que se designa como «valorar», «tener por valioso». También significa, en conexión con ello, que aquello a lo que se aspira como fin o medio en este sentido es tenido por valioso, y lo mismo cualquier cosa útil en cuanto tal, un valor, un valor-bien. Los bienes son valores. No son desde luego solo valorados afectivamente, sino que, con base en dicha actitud valorativa, se los piensa también como cosas a las que se aspira o como fines y medios. En todos estos casos no se trata de una normación, pues ella se iniciaría únicamente cuando preguntáramos si lo bello es algo bello verdaderamente, si el bien es un bien verdadero.

[316] 2) Ahora bien, la lengua usa la palabra «valor» también en un sentido que quizás tuvo una conexión originaria como el

valorar afectivo, pero que no contiene nada de ello, sino que se refiere a toda clase de normación: así cuando se habla de «*evaluar*» [*auswerten*] o «*revalorar*» [*nachwerten*]. Comprobar el derecho de una afirmación quiere decir también revalorarlo, evaluarlo, es decir, averiguar los fundamentos, o sea, darle una norma lógica; estimar [*bewerten*] un hecho quiere decir comprobar si en verdad es bueno o no lo es; del mismo modo, estimar una obra de arte.

3) Ya que el evaluar guarda analogía con el *medir*, o sea, por así decirlo es un medir una opinión lógica, estética, ética, según la correspondiente verdad entendida como norma, entonces «valorar» significa también, por último, medir; primero, en la esfera auténtica del valorar: se dice que el dinero es un valor no, por ejemplo, en razón de su amabilidad, sino que el valor del dinero es la magnitud con la que se mide el valor económico, para el cual la unidad de dinero sirve como unidad de medida. Por último, se «estima», se pondera el largo de una calle por ejemplo con 100 metros, la altura de un monte, etcétera.

La lengua emplea así la palabra de múltiples maneras. Extraviados por este equívoco, <al igual que> aquellos que originariamente tomaron su concepto de valor de la esfera de los sentimientos y observaron, por otra parte, la aplicación de la palabra a toda clase de normación espiritual, Windelband y su escuela confundieron «valorar» en el sentido de la emoción y «normar». Lo válido allí ciertamente es que toda donación legitimada por normas es también en cuanto tal un valor. Valoramos asimismo la verdad lógica, por eso aspiramos a ella; valoramos un aspirar correcto, valoramos un obrar guiado por motivos correctos, y así es un valor en el sentido de la emoción. Pero la verdad es en sí misma una norma y no tiene en sí nada de valor emotivo. Y en la esfera del valorar hay que distinguir a su vez entre el valor verdadero y el valor intencionado.

La intelección en la que me es dada una verdad lógica, el proceso de fundamentación en el que la opinión se mide en relación con la intelección correspondiente y <se> apropia de su normatividad no son actos de la esfera emotiva sino actos de la esfera cognoscitiva. Así como el juzgar no es un valorar, así tampoco la verdad es un valor. Y así como el querer y [317] el obrar en cuanto tales sin duda presuponen un valorar, pero no son un valorar, así también el obrar correcto, la obra correcta, la acción correcta en cuanto tales no son valores. Pero es claro que la verdad y la obra buena mismas pueden ser valoradas.

c) Las valoraciones en las ciencias del espíritu particulares y en la ética. La idea práctica del mejor mundo y la mejor humanidad posibles

Volvamos ahora a nuestro tema. Una casa como unidad de una posible experiencia legítima es una cosa, una casa como la unidad de dicha experiencia y, a la vez, de una posible valoración legítima se llama valiosa; por ejemplo, una casa bonita. Ella misma es una cosa, no un valor. Así, por ejemplo, una verdad geométrica es una verdad como contenido de una posible evidencia. Si al mismo tiempo es, además, el contenido de un valorar intelectivo edificado sobre ella, es una verdad valiosa. No es inherente a la esencia propia de la verdad ser un valor. El valor es una categoría distinta de la verdad.

El historiador en cuanto historiador normativo «valora» las formaciones históricas de valor que se le ofrecen. Por ejemplo, las ciencias, tanto si son auténticas o son ciencias aparentes, v. g ., la alquimia y la astrología. El dar normas no es efectuado por la esfera emotiva, sino por el entendimiento científico-natural. En este sentido, toda historia de la ciencia, por ejemplo, una historia de la física, de la matemática, siempre es «revalorante» o, de modo más correcto, lógicamente comprobatoria, lógicamente normativa[55]. Análogamente, la historia del arte no se dirige meramente a la elucidación de la génesis espiritual de las

obras de arte y, correlativamente, del artista en cuanto personalidad artística, sino que es también una historia que da normas estéticas: pronuncia juicios de valor, y aquí se trata de auténticos juicios de valor. De manera semejante, la historia de las intuiciones y teorías éticas y pedagógicas es tratada desde luego en el espíritu de esta doble tarea.

No quiero ocuparme ahora de discutir en particular y clasificar las ciencias *a priori* que pueden contraponerse a las ciencias empíricas del espíritu: [318] nos interesa únicamente la *ética* una. Ha quedado claro, sin embargo, que tan solo *la totalidad de las ciencias del espíritu,* en todos y cada uno de los aspectos que ofrecen en su contenido material, admite *predicaciones normativas,* y que en este respecto están subordinadas a las *ciencias normativas a priori de principio* , a las ciencias de la *verdad del conocimiento,* de la *verdad de la emoción* y de la *verdad del querer*[56].

Para el mundo circundante espiritual concreto, para este mundo que es nuestro único mundo de la vida, se infiere la siguiente reflexión final: este mundo, tomado en su totalidad justamente como mundo unitario, existe constantemente y continúa desarrollándose, y como tal lo investiga la ciencia del espíritu; y en cuanto normativa lo guía también, ejerce sobre él una crítica. Sin embargo, todo lo anómalo, tal como el error o la perversidad moral de la esfera extravalorativa, recibe luego por parte de la esfera emotiva un signo negativo y se da como desvalor verdadero. En esa medida este mundo dado no nos agrada. Pero en la medida en que podemos mejorarlo en nuestra condición de sujetos libres, este desagrado puede motivar una voluntad de mejora; para nosotros y para cualquiera. El mundo que existe es como no debiera ser; no lo es en cuanto naturaleza sino en cuanto mundo del espíritu. En cuanto tal es un mundo «creado» por la humanidad, aunque muy mal creado. Tiene que ser transformado nuevamente por la humanidad: fulgura un *ideal práctico*; el ideal de un mundo del espíritu ente-

ramente *justificado por normas,* un *mundo espiritual* constantemente ajustado, en su génesis futura, a las ideas normativas de todos los reinos de la verdad. Y hay que pensar esta génesis justificada por normas a su vez como sometida al ideal de un acrecentamiento constante de los valores de las personalidades y sus operaciones. Es decir, debe llegar a existir un mundo nuevo, un nuevo mundo verdadero y una nueva humanidad verdadera y, axiológicamente, un mundo verdadero de valor cada vez más alto y una humanidad verdadera. *La humanidad verdadera sería una humanidad puramente ética,* y *el mundo verdadero sería un mundo puramente ético*. Pero lo es si siempre es también un mundo verdadero en el respecto lógico y estético. (La palabra «ético» expresa aquí el sentido más universal de la razón práctica, todo [319] concepto restringido debe ser dejado de lado). La idea de la humanidad verdadera y del mundo verdadero, formada en el mundo circundante fáctico, es una idea determinada concretamente y designa la *idea ética práctica más elevada*.

En conexión con ello, vislumbramos que con esta idea se enlazan las tareas científicas más altas concebibles de la humanidad, que apuntan a darle a ella, a esta idea, un determinado *contenido científico* que la haga apta para la dirección práctica de la vida y las aspiraciones de la humanidad como un todo y de cada ser humano singular, para la dirección práctica en el sentido del deber absoluto. Toda *ética fructífera* debe apuntar a esta idea y a su construcción explicitada en la intelección científica; debe consumarse en la medida en que, en cierto modo, se suprima a la vez como mera ética. En cuanto ética pura formal tiene que construir esta idea en pureza supraempírica y en cierto sentido en una universalidad formal, para luego, como ética empírico-humana, vincular con esta idea a la humanidad y al mundo circundante humano. Para ello debe enseñarnos a darle el contenido más elevado posible a nuestra tarea ética, que no es meramente la tarea de nuestro yo individual, sino del yo en la comu-

nidad social y de esta comunidad misma (en la cima más alta, de la humanidad en su conjunto), a saber, dirigirnos a la «verdad» concreta más alta, inherente a nuestro mundo y a esta humanidad. Debe determinarnos el *telos* individualizado supremo de nuestras obligaciones humanas.

Es preciso observar entonces que la *ética es, en efecto, la reina entre las ciencias normativas,* pues presupone a todas las demás y finalmente las acoge en sí, así como finalmente otorga a todas las ciencias una función ética, pero no menos al arte en su totalidad, en general a todas las configuraciones del espíritu. De ahí que no sea posible darnos por satisfechos con una ética universal formal en el estilo usual, que sería análoga a la lógica formal y a la teoría formal de los objetos usuales, que tampoco es la última lógica sino solo la primera. Todas las ciencias normativas y las ciencias formales de objetos en general, unidas inextricablemente con ellas, las ciencias de valores, de bienes, exigen al mismo tiempo una configuración que las haga *ciencias a priori del mundo,* una configuración mediante la cual confluyan en la *construcción sistemática de la idea que discutimos* [320] *del mejor mundo posible y de la mejor humanidad posible*.

Con respecto a esta idea es preciso separar la universalidad formal y la material. Aquello que es por principio en dicha idea es formal. Así como en el *eidos* acogemos lo material, tenemos también en vista de lo universal por principio una particularización «contingente». Y, por fin, frente a lo puramente ideal tenemos el *factum* de este mundo y la meta ideal fácticamente determinada — con ello las posibles vías hacia su posibilidad material—. Pero no podemos seguir desarrollando esto ahora.

[321] B. Anexos

Anexo I (al capítulo 1, § 3)

Sobre la diferencia entre ciencias teóricas y disciplinas técnicas

(Texto de la lección de 1920)

Reflexionemos: A <Brentano> le sirve como principio de separación la contraposición entre interés teórico y práctico. Como veremos enseguida, en el *concepto de interés teórico* yace una ambigüedad y, en todo caso, se pondrá de manifiesto que él no puede ser el que determina originariamente la idea de una ciencia teórica. Corrientemente se entiende por interés teórico el interés por la verdad puramente por la verdad misma, o sea, más precisamente, el interés que en cuanto amor y apetito ve en el conocimiento de la verdad el valor final y no un mero medio. En lo que atañe a <la> *unidad del interés teórico,* lo que manifiestamente se quiere decir es la unidad del valorar y el aspirar amorosos que abarca en conjunto múltiples verdades, y que no las abarca arbitrariamente y sin elección, sino porque se copertenecen internamente en *virtud de su contenido de sentido,* es decir, porque en virtud de ese contenido de sentido se reúnen en una *verdad total* plurimembre, pero vinculada internamente. Así sucede en todo lo que llamamos una teoría unitaria. Ella se compone de muchas verdades. Sin embargo, como un todo se la reconoce como una teoría verdadera o se la rechaza como una teoría falsa. El todo de verdades es así en el primer caso él mismo una verdad. De esta manera, al igual que cualquier demostración verdadera y cualquier teoría verdadera, cada *ciencia*

es una unidad de la verdad, y a esta unidad apunta el interés teórico.

Una unidad de interés teórico tiene además *su correlato en la copertenencia de las cosas,* de las objetividades científicas, que se reúnen en la unidad del ámbito de la ciencia. Obviamente sabemos en el sentido más estricto acerca de una materialidad (*Sachlichkeit*), y de lo que copertenece a su unidad, únicamente por medio de los conocimientos fundamentados científicamente, o sea, por medio de las experiencias concordantes y por medio de las proposiciones y conexiones de proposiciones verdaderas que las enuncian. Y se trata de una multitud de experiencias y proposiciones que se copertenecen internamente [322] por su contenido de sentido, es decir, que poseen unidad teórica.

Si reflexionamos sobre esta situación, se hace claro que el fundamento correcto y originario para la determinación de la idea de una ciencia no puede ser otro que la *unidad que reside en el contenido de sentido de sus proposiciones verdaderas y de las experiencias que las fundan*. Correlativamente hablamos de la *unidad en el contenido esencial de las objetividades* acerca de las cuales dichas proposiciones hacen enunciados, es decir, la unidad «natural», la unidad internamente esencial de los objetos del ámbito científico, como por ejemplo la unidad interna de todos los temas de la física, de todos los temas de la psicología, etc. Pero esta unidad se explicita lógicamente en las proposiciones acerca de las objetividades correspondientes. El interés teórico no es sino el amor puro por el conocimiento de todas las verdades vinculadas de este modo en una unidad homogénea, vinculadas homogéneamente precisamente por la referencia, incluida en su sentido, a la unidad homogénea del ámbito científico. Y el interés teórico mienta, más allá de ese *mero amor, el aspirar práctico motivado por él,* el adueñarse del conocimiento de esta unidad en la mayor medida posible, *in infinitum*. O sea, el inte-

rés no instituye esta unidad en primer lugar, sino que solo lo hace el amante aspirar a su conocimiento.

Hasta dónde esto es correcto lo muestra el hecho de que la ciencia también puede surgir de un interés modificado, de un interés extrateórico. Si alguien practica la ciencia y el afán de gloria, por motivos egoístas de cualquier tipo, como una suerte de deporte, su interés, mientras realiza sus conclusiones y demostraciones científicas, sus planteamientos científicos, su formación de conceptos, etc., se dirige exclusivamente a los nexos materiales y lógicos. Pero por mucho que su interés esté cifrado en lo teórico-material y siga consecuentemente sus nexos, no es empero un interés teórico en ese sentido estricto que definimos. Se trata en realidad de un interés meramente mediato, un mero medio, un mero desvío de ese interés dirigido extrateóricamente, por ejemplo, al afán de gloria.

Si se delimita firmemente la *idea de la ciencia sin recurso a intereses, puramente a partir de la copertenencia interna de las verdades*, en virtud de la unidad inmanente a ellas de su referencia objetiva, cabe preguntarse ahora qué es lo que determina esencialmente la *idea de disciplina técnica*. Y si entendemos la «disciplina técnica» de cierta manera, el interés, una dirección a fines, una posición de fines práctica, juega aquí de hecho el papel determinante.

Como la lógica, la ética se define y se trata tradicionalmente como disciplina técnica. [323] En este respecto fue contrastada con las disciplinas teóricas. De ahí que para nosotros sea importante preguntar qué es lo que fundamenta dicho contraste.

Al final de la última lección nos ocupamos de ensayar el distingo o la oposición entre las disciplinas teóricas y prácticas mediante el recurso a una oposición entre interés teórico y práctico. Si se entiende, como es usual, por interés teórico el *eros*, el aspirar amoroso que tiene su meta final en la posesión

cognoscitiva de la verdad, entonces, como nos ha quedado enteramente claro, no puede ser este el principio que, en la forma de una unidad continua del interés, responda por la unidad de una ciencia. Mostramos que una ciencia tiene su *unidad en virtud del contenido de sentido de las proposiciones verdaderas enlazadas teóricamente en ella*. En su sentido, dichas proposiciones se refieren a objetos, y todos estos objetos se copertenecen por su sentido, se entretejen por su esencia propia en la unidad cerrada de un ámbito científico. (Prescindimos naturalmente de las delimitaciones que se producen dentro de un ámbito por razones prácticas de la división de trabajo).

A la unidad de sentido de las proposiciones verdaderas le corresponde así la unidad de las vivencias cognoscitivas en el respectivo sujeto cognoscente, es decir, de las vivencias en las que él se apropia intelectivamente de verdades objetivas. También estas vivencias tienen su copertenencia interna precisamente por la unidad de sentido de las proposiciones vistas intelectivamente y enlazadas teóricamente en ellas. En lo que concierne al interés teórico que atraviesa los actos cognoscitivos, está dirigido a la adquisición progresiva de nuevas verdades en la unidad del ámbito. En cuanto que aspira a las teorías, presupone ya la unidad y la copertenencia que se fundan en la esencia del conocimiento mismo, al hilo del cual únicamente puede progresar.

Manifiestamente lo mismo vale también si ampliamos el concepto de interés teórico, como es inevitable. De un investigador científico, un matemático, un lingüista, por ejemplo, decimos que en sus actividades de conocimiento lo mueve un interés teórico, por ejemplo, cuando construye una teoría fundamentándola intelectivamente. Nos resulta indiferente si verdaderamente aspira «a la verdad por la verdad misma», si su interés es por lo tanto un interés teórico en sentido estricto, o si lo impulsan motivos egoístas, motivos de orgullo, de alegría por

su capacidad superior, etc., es decir, si sus verdaderas metas finales se hallan fuera de la ciencia misma.

Puede que las ciencias hayan surgido originariamente del puro *eros* por la verdad y que le deban a él únicamente su impresionante [324] magnitud y su infinita fuerza impulsora. Pero es seguro que con mucha frecuencia otros motivos vencen a ese *eros*, y además la ciencia se vuelve también medio para fines valiosos extrateóricos. Pero en un buen sentido se puede llamar teórico todo interés dirigido por la idea de la unidad de verdades materiales teóricas y, dondequiera que alguien, por los motivos que fuera, actúa por tal interés, se dice que actúa como hombre teórico.

Si tras esto queda claro que la idea de ciencia es una idea fundamentada *en sí*, cabe preguntarse *qué es lo que determina esencialmente la idea de una disciplina técnica*, y qué papel juegan allí los *intereses prácticos* que se habían contrapuesto a los intereses teóricos con el propósito de efectuar la distinción que buscábamos.

Aquí debemos decir, en verdad, que un «interés práctico» determina en cada caso la unidad de una disciplina técnica, solo que la contraposición con un interés teórico no juega papel alguno. Todo interés en el sentido en cuestión aquí es práctico, es un estar-dirigido-aspirando a un tipo de meta. *El interés teórico es solo el caso especial en el que la meta es penetrar en el horizonte infinito de verdad que pertenece a un ámbito*. Ahora bien, es preciso decir que toda meta práctica posible puede determinar una disciplina técnica: así, la meta de la teoría, <el> conocimiento, de la ciencia, la disciplina técnica lógica, la meta del construir, la arquitectura, la meta de la guerra, la estrategia, la meta del obrar en el sentido del deber absoluto, la disciplina técnica de la ética, etc. Por todas partes tiene sentido aquí decir que la meta determina los medios adecuados para ella y determina además para cada disciplina técnica la elección de las verdades a

las que hay que recurrir para la fundamentación de sus reglas, y dicha elección no las organiza en su conjunto del mismo modo como están organizadas en sus ciencias teóricas.

Sin embargo, es preciso aquí cuidarse de las *oscuridades* y tomar conciencia de un doble sentido esencial de la expresión «disciplina técnica» que resultará importante para la cuestión de determinar y tratar como disciplina filosófica una ética, pero también una lógica.

Veremos así que va a cobrar significado una cierta *contraposición entre actitud teórica y actitud práctica,* y esto quiere decir, una actitud no-teórica, una contraposición entre hombres teóricos y hombres prácticos. Esta contraposición tiene su fuente en el hecho de que, si bien el teorizar también es una praxis, sin embargo, toda otra praxis puede convertirse en tema de un interés teórico mediante una conversión del interés. Y por último, hace una diferencia esencial, incluso para la mera esfera de la ciencia, si uno [325] como científico vive en el interés científico, o si vuelve a su vez tema teórico de manera reflexiva su obrar teórico, los fundamentos de su adecuación a fines, de su racionalidad y de sus principios.

Anexo II (al capítulo 1, § 4)

Recapitulación. La ambigüedad en el concepto de «disciplina técnica»

(Texto de la lección de 1920)

El pensamiento decisivo de la última lección fue: aquello que en la tradición filosófica se tenía en vista preponderantemente, y en todo caso sin aclarar nunca, bajo el título de *disciplina técnica* es un sistema de prescripciones o consejos que un hombre práctico da a otros hombres que están en actitud práctica. Pero una ciencia es un sistema de verdades, verbalmente, de afirmaciones. En cada proposición dice: «¡Esto es así!» y no: «¡Haz esto, obra según esta y aquella regla!».

Pero ahora se presenta una *ambigüedad en el concepto de disciplina técnica,* que surge del hecho de que la actitud práctica de quien practica una disciplina técnica puede pasar a la actitud teórica y, de ese modo, transformar la propia disciplina técnica en una disciplina teórica, en una ciencia junto a las otras ciencias: puesto que este paso por lo regular no es dado de manera consciente y en una resolución radical, las disciplinas técnicas tienen un *vacilante carácter híbrido,* y carecen de la libertad y falta de límites internos de la configuración teórica, la que solo el interés teórico consciente puede proporcionar.

Padecen este mal todas las disciplinas técnicas particulares desarrolladas hasta ahora, las tecnologías, es decir, las diversas ciencias prácticas, que no se llaman prácticas en razón de una actitud práctica (si no, el término compuesto «ciencia práctica» sería un contrasentido), sino en cuanto ciencias de un dominio de la praxis: como, por ejemplo, la jurisprudencia científica, que procede de una disciplina técnica de la administración de justicia y la formación del derecho, la teología científica, que tiene su origen <en> una disciplina técnica teológica, igualmente la pedagogía como ciencia, con más generalidad la educación humana como ciencia frente a la técnica de enseñanza. En la esencia de todas las ciencias tecnológicas, en las que la categoría unificadora es la meta, yace el hecho de que, en relación con la fundación de su ámbito temático respectivo, remiten a disciplinas subyacentes como sus «fundamentos teóricos». Así la tecnología ética en cuanto tecnología [326] del obrar se revela como fundada, por ejemplo, porque el querer está necesariamente fundado en un valorar; de este modo se pasa por alto que una ética tiene que fundarse en una doctrina general de los valores.

[326] Anexo III (al capítulo 5, § 19)

Los sentimientos sensibles. Sobre la constitución de las apercepciones de valores y los temples de ánimo

Esta confusión es fomentada de modo extraordinario por un hecho de la vida emotiva, importante y fácilmente pasado por alto, al cual vamos a dirigir ahora nuestra mirada. Pues es sorprendente, se podría decir, que exista una inclinación tan grande a *confundir* dos correlatos *como el valor y el valorar*, que se hallan en diferentes direcciones de la mirada. En la actitud hacia el *objeto* valioso, nuestra mirada se posa sobre el valor; pero en el cambio de orientación de la mirada hacia la *vivencia* del alegrar-se, sobre mi alegría por el valor. Se presenta ahí un hecho curioso y fundamental, que hay un gran ámbito de sentimientos, ricamente representados en cada momento de nuestra vida, en los que el yo no participa como lo hace normalmente en todo lo que llamamos valorar, como yo que toma posición, y donde no parece haber ninguna referencia intencional del yo ni referencia de un acto a un valor —estoy hablando de los *sentimientos sensibles*—. En pura pasividad entran en nuestro dominio de conciencia sensaciones de color y sonido, al igual que, junto con ellas, tonalidades correspondientes del sentimiento, y si esos datos sensibles nos afectan, como un silbido, un estallido, un noble sonido de violín, no nos afecta y llama finalmente nuestra atención el mero dato de sensación, sino el dato en su carácter de sentimiento no separable de él. Así como en la dirección natural de la mirada a nuestras vivencias subjetivas no separamos, en los datos de sensación, el *sentir <del> sonido del dato de sonido mismo,* así tampoco separamos un *sentir* y el *valor sentido* del dato de sonido. No hablamos en absoluto de valor, tenemos aquí tan solo una palabra, el carácter de placer sensible del sonido. Así como los datos de los sentidos son el material para la vivencia que llamamos vivencia perceptiva de cosas con sus apariciones inmanentes de cosas, así también los sentimientos sensibles son el material para nuestra apercepción de valores, para las vivencias en las que, por ejemplo, captamos va-

lorando y disfrutamos de una melodía o una sinfonía, de un poema, etc., *en la unidad de un sentimiento sintético*.

Los *sentimientos sensibles* configuran un *trasfondo estable* que en la conciencia desarrollada está referido [327] a la *corporalidad orgánica* y está en permanente excitación y excitabilidad. Todo sentimiento suscitado por nuevos datos de sensación encuentra su resonancia e influye sobre la totalidad del medio afectivo que se fusiona en la unidad de un temple de ánimo. Lo mismo vale para cualquier *apercepción de valor*, comoquiera que sea despertada en el sujeto consciente, para cualquier unidad de la conciencia valoradora que en cuanto unidad de un sentimiento organizado de mayor nivel tiene una *resonancia en el estado de ánimo*. De este sentimiento de valor irradian líneas y superficies sensibles de sentimiento, el corazón late más fuerte ante la vista de un bello cuadro, un sentimiento de feliz escalofrío se difunde por el cuerpo, etc. El entero tumulto de sentimientos se equilibra en una unidad del temple de ánimo, quizás de un temple de ánimo elevado, que permanece después de que la conciencia originaria de valor ha desaparecido. Se comprende entonces que, si el inexperto se pregunta por qué aspiro a algo bello, y luego naturalmente se encuentra con la alegría, inmediatamente se encuentra con la amplia corriente del placer sensible, que afecta del modo más fuerte, que él ha vivido y que permanece aún sin valoración por su parte, y que entonces llega a considerar el valor de la cosa como su aptitud para incitar semejantes temples de ánimo sensibles.

Anexo IV (al capítulo 5, § 21)

La avaricia. Crítica a la psicología asociacionista mediante un análisis concreto de la motivación (1920)

Un medio apunta a la meta final, y precisamente para mí, que soy quien confiere significado intencional al medio y a la meta final. Por mucho que quiera olvidar, lo que una vez es me-

dio para mí conserva su carácter intencional mientras sea reconocible por mí como lo mismo, incluso a lo largo de todas las modificaciones que pueda emprender. Si abandono el medio como inadecuado o renuncio incluso al fin y con ello también al medio, le es inherente al medio el carácter de la renuncia, a aquello que antes me había representado <como> fin le es inherente a partir de ahora el carácter de meta a la que renuncié. Nada puede perderse. Toda modificación de un carácter posee en sí misma el sentido permanente de ser modificación de un carácter frente a otro carácter. Las características pueden sin duda tornarse en cierto modo «inconscientes». Pero allí radica tan solo el hecho de que los caracteres <pueden> temporariamente estar cubiertos, ocultos, impedidos en su fuerza motivacional. Lo oculto no es empero una nada, y lo impedido no es una potencialidad verbal sino efectiva, de la que puede advertirse, una vez que vuelve a activarse, que no está muerta, sino que era únicamente una vida durmiente.

Análisis de la motivación en la «avaricia»:

[328] Lo mejor es que consideremos el ejemplo paralelo de la avaricia, con el fin de exponer lo insuficiente, en verdad lo fundamentalmente erróneo del método psicológico de la psicología sensualista, y precisamente su error con respecto a estos problemas. ¿Es en realidad tan simple como lo afirma la psicología de la asociación? ¿Sucede en general que las metas finales resultan de los medios según una legalidad supuestamente solo mecánica de la as<ociación> y la costumbre? ¿Hay en general algo así <como> ese «mecanismo» de las as<ociaciones>, como si las leyes de la asociación fueran realmente análogas a las leyes mecánicas, tal como dicha psicología lo afirma con toda seriedad?

Reflexionemos: ¿cómo tenemos entonces que pensar seriamente el desarrollo de la avaricia? Es algo verdaderamente sorprendente que los fundamentos de la avaricia se ajusten a todos

nosotros perfectamente, a nosotros, que no somos millonarios por nacimiento, a nosotros que justamente ahora por todos los rincones, para todo y para cada cosa que necesitamos con urgencia y que con gusto querríamos, tenemos que privarnos del dinero y de mucho dinero, digo, es sorprendente que no nos hayamos convertido ya hace mucho en avaros. Todas nuestras metas cotidianas nos conducen siempre de nuevo a la cuestión del dinero, nuestro deseo por el dinero, en el que pensamos más que en cualquier otra cosa, se refuerza, todos los deseos contribuyeron a él, le dieron una fuerza unitaria alimentada por todas esas fuentes. ¿Por qué, a pesar de todo, no nos volvemos avaros? ¿Qué contrafuerzas mecánicas en el mecanismo anímico impiden la formación de la avaricia? Pero ¿no es acaso el proceso mismo de la integración algo meramente mecánico? ¿Algo meramente debido a la costumbre? ¿No es más bien un *proceso bien comprensible* de causalidad interna, que se diferencia *toto coelo* de la causalidad mecánica?

El dinero adquiere para nosotros un significado general indeterminado, múltiple y con referencia a las metas que la conciencia puede esperar siempre de nuevo, a las que es apto para servir: el significado de un medio siempre ampliable en magnitud y siempre creciente para una multiplicidad universal de metas y, junto con ello, el significado emotivo de un valorar deseando [*Begehrenswerten*], no de una meta singular o de las muchas determinadas que ahora nos ocupan, sino un valorar deseando y haber deseado el futuro abierto y sus posibilidades. Estas metas no desaparecen nunca, ni las metas determinadas ni el horizonte abierto de metas futuras. Nunca se olvidan y mucho menos para el avaro. El modo como son las cosas para él, cómo llega a ser avaro, es algo que hay que entender racionalmente. Se trata de un ser humano y no del producto mecánico de fuerzas naturales. Aspira al dinero desde el comienzo no como medio para metas determinadas, particulares. Es, por

ejemplo, un pequeño comerciante o bien un pobre diablo que advierte el poder que da el dinero, las [329] posibilidades que ofrece de considerarse importante y de satisfacer a su antojo una multiplicidad de deseos, de acuerdo con ellos disponer de cosas y personas, cómo todo se inclina ante el rico, etcétera.

Esto es lo que incita a quien tiene talento para la avaricia; se trata de un hombre de gran fantasía; se extasía ante las posibilidades, pero no ante posibilidades vacías de la fantasía, sino ante posibilidades que para él son posibilidades prácticas a las que domina en la conciencia del «yo puedo eso». Su avidez no es una serie de metas determinadas, un vestido bello, una casa o algo semejante, sino que su codicia se dirige al poder, a la conciencia del «yo puedo permitirme esto, puedo configurarme una vida espléndida, comoquiera que lo haga, puedo dominar a otros, disfrutar de reconocimiento gracias al dinero». Codicia precisamente las posibilidades de poder que encierra la riqueza. Y porque se inclina hacia el poder, es decir, al poder-hacer, al ser capaz, y lo estima por encima de todo, no derrocha el dinero, pues haciéndolo vendería su meta más valorada, el «yo puedo, yo tengo poder», por un bien exiguo, por una casa, por un vestido, etc. Ciertamente, cuando entrega solamente una parte de su dinero, siempre le queda aún poder. Pero es comprensible que no se satisfaga con un *quantum* limitado de poder, sino que desee un poder siempre mayor, un aumento ilimitado de poder, a no ser que frente a él flote el millón o los mil millones como una meta celestial. Por eso no puede entregar razonablemente ningún tálero que pudiera rebajar inmediatamente su poder.

Pero todo esto no tiene nada que ver con la <asociación> mecánica y la costumbre, ni con un desplazamiento de medios y fines, y, en su opinión, el dinero no es nunca un fin en sí mismo, sino un medio de poder, que se torna mero pago por adelantado, o sea, mero medio para los fines más elevados, realiza-

ción fragmentaria de los mismos. Observen ustedes bien esto: este incremento de un deseo por el capital como poder para un desear desmesurado, que ve el poder, la meta más alta y última, en semejante cosa, en algo ficticio, en un capital «infinitamente» aislado, no es *un proceso mecánico*, sino un *proceso interno de la motivación*, y en lugar de la transformación de los medios en fines en sí mismos, tenemos a la inversa la transformación de la aspiración y de las metas de la aspiración, de los fines, donde los fines alcanzados <se transforman> de metas finales en medios.

Esto nos conduce de inmediato a un punto cardinal. Si nos sumergimos en la interioridad del avaro, en la intencionalidad de su valorar, de su aspirar, en los motivos que lo guían, revivimos así un fragmento de su vida humana, específicamente humana o, lo que quiere decir lo mismo, de su *vida racional*. Obrando así, podemos acompañarlo mientras internamente tomamos posición y asentimos a él, o bien íntimamente [330] lo contradecimos. Lo podemos juzgar y reconocerle o negarle una racionalidad positiva, una corrección, una verdad práctica. *Lo que deviene mecánicamente, se halla bajo leyes mecánicas, lo que es, pero no mienta nada no está sometido a la pregunta por la racionalidad en cuanto razón positiva* (razón en sentido estrecho) e irracionalidad. Si el ser humano estornuda corporalmente según un cierto mecanismo, si hace este o aquel movimiento reflejo, ello no es ni racional ni irracional. Si por costumbre se despierta y se levanta a las seis de la mañana, nuevamente no se trata, del lado de lo mecánico, de algo que pertenezca a la esfera de la razón, sino únicamente cuando suponemos que él *obra* de este u otro modo *conscientemente* y que gobierna sus costumbres diarias, es decir, que las conoce, las forma y las transforma, o bien que podría hacerlo, pero no lo ha hecho, etc. *La razón es una cuestión del yo en cuanto yo de los actos*, del yo que tiene sus intenciones representativas, judicativas, valorativas, volitivas,

que por ello toma posición, que se comporta de este u otro modo activamente o padeciendo, obrando libremente o dejándose arrastrar por inclinaciones.

Si nos ponemos en el lugar del avaro, podemos en seguida adoptar, y lo haremos, el punto de vista de la razón apreciadora y apreciar su comportamiento racional comprendiendo sus sentimientos [*nachfühlend*], recomprendiéndolo [*nachverstehend*] y <podemos>, dado el caso, tomar posición intelectivamente respecto de ello. Diremos, por ejemplo, que *el avaro no cae en una necedad ciegamente*, que no es en virtud de una «estrechez de conciencia» capaz de llenar enteramente el medio, el espacio de la conciencia, y de expulsar las metas finales, que al <avaro> le acontece, como un destino mecánico, el olvido, al final, completo y hace que el dinero en cuanto medio constante se convierta mecánicamente en el único fin que queda. Todo esto es más bien una ficción, no puede darse algo así; sino que aquello que el avaro ama, un gran poder hacer, el mayor posible, el hecho de que el capital tiene poder, eso es a lo que aspira; y si ese es su fin, solo es racional que siga avanzando así y que se torne insaciable en su hambre de dinero, al menos hasta que haya acumulado sus miles de millones. También es comprensible que lo atraiga todo poder aún mayor, en la medida en que reconozca su posibilidad, y que con ello el capitalismo sea el insaciable Moloch. Todo esto es racional si se admite la validez de la meta. Pero la meta misma es quizás menos racional cuando ponderamos su valor frente a otros valores, como los valores de la ciencia, del arte, del amor al prójimo, etcétera.

Y ahora pasemos a las virtudes sociales.

[331] Anexo V (al capítulo 6, § 23)

Motivación racional y motivación pasiva. Sobre la distinción entre motivación racional y prerracional (1920)

Se podría sin duda objetar que puedo engañarme en que un recuerdo *a* es «motivante» en sí para la aparición del recuerdo actual *b*. Yo respondo: es cierto que puedo engañarme, pero solo en el sentido de que apercibo y juzgo el recuerdo *a* como motivante. Pero esto es algo distinto que hallar en *a* una motivación.

En la unidad de un recuerdo claro, todos los componentes del darse del recuerdo (de lo noemático) se vinculan mediante *lazos de la asociación,* uno remite al otro e inversamente. Por lo regular nos topamos en el recuerdo con componentes que no tienen el carácter de motivados; en este respecto carecen del auténtico carácter de recuerdo; el todo tiene en verdad carácter de recuerdo, pero la parte respectiva o sus componentes no lo tienen; por ejemplo, en el recuerdo de un hombre en una situación determinada se recuerda ahora el todo y con razón, pero si interrogo a lo recordado en cuanto tal, hallo que la forma de la barba, por ejemplo, lleva el carácter de recuerdo, el de motivación reproductiva, pero no el color de la barba. El hecho de que le corresponda algún color es algo comotivado, que también tiene carácter de recuerdo, pues es imposible por ley esencial una forma sin color. Pero mientras que de esta manera el todo tiene carácter de recuerdo, que concierne efectivamente al todo, no le es inherente ya el momento de color como determinándolo concretamente; así también el momento de ser motivado. La conciencia misma del recuerdo tiene que ser puesta en cuestión y legitimarse o rechazarse. La posición, el acto de toma de posición con respecto a lo recordado o al ser que es recordado está motivado y dado el caso motivado racionalmente.

Entonces, el ser-recordado por medio de otra cosa, ¿es un acto de motivación racional? O sea, ¿era falso lo que dije? No. Para comenzar puedo distinguir, tenemos una motivación *pasiva* y una motivación *activa,* una tiene lugar involuntariamente, sin actividad alguna de toma de posición, la otra es activa.

Una es anímica, subpersonal, *produce el subsuelo del yo personal, actúa en la construcción de todas las apercepciones* y con ello se trata de la *constitución del mundo circundante* como fuerza configuradora, que hace aparecer objetos sin intervención activa del yo y que fusiona y compone objetos que ya recibieron significado activo *sin una participación activa del yo* (del *intellectus agens*). Por otra parte, *toda actividad tiene su propia operación de grado superior*, produce un *mundo racional en sentido más alto*. Así el intelecto activo teórico [332] construye conclusiones, demostraciones, teorías y sistemas teóricos, el contenido ideal de la ciencia; así también el valorar activo <construye> configuraciones de valor en la fantasía creadora, asimismo el intervenir en la naturaleza y el configurar la naturaleza siguiendo ideas valorativas <construye> obras de corporalidad física orgánica y contenido espiritual.

Podemos también decir: *la motivación pasiva es el suelo materno de la razón* y en cuanto tal tiene receptividad para el *intellectus agens* y el sujeto de la razón activa en su imperar racional. Por eso ella es *razón potencial*, pues lo que el *intellectus agens* produce a partir de sí ya se encuentra en el suelo materno. Solo él puede activar lo potencial y conferirle la forma de la razón propiamente dicha. De este modo se forman apercepciones en la pasividad, se constituye pasivamente para el yo un mundo temporal, extendido espacialmente y con dependencias causales que se basan en motivaciones y que hacen aparecer aperceptivamente las cosas como objetos reales. La percepción, el recuerdo, la espera, y así todas las vivencias intencionales de la clase de las intuiciones, son tramas intencionales y tramas de motivación pasiva; y esto se traspone hasta cierto punto a las correspondientes representaciones oscuras y vacías. Estas últimas albergan en sí ya caracteres de creencia en diversas modalidades, pero la creencia (*doxa*) está en el modo de lo «no efectuado», o sea, de la *creencia inactiva*. Tan pronto como se

activa esta creencia nos hallamos en el campo de la razón actual con sus motivaciones «racionales» genuinas. El primer paso que posibilita la acción racional consiste en la llamada atención, que debe extenderse a todas las clases de conciencia como dirección representativa (perceptiva, rememorativa), afectiva, aspirante. *Esta dirección es motivada por la «fuerza» de la afección,* y en cuanto mero ceder, en cuanto seguir (en el sentido de la inclinación) la atracción de la afección, no es todavía propiamente un acto racional. *Un acto racional es un hacer que resulta «libremente» del yo* y presupone ciertamente el estado aún pasivo de la duda, que por su parte presupone el poner en cuestión, el ponderar activo de los casos de duda, para luego pasar a la decisión que toma posición en la afirmación, la negación, dado el caso, en la negación de lo afirmado, etcétera.

[333] Anexo VI (al capítulo 6, § 24)

Recapitulación de la crítica a la naturalización psicologista de la espiritualidad pasiva y activa

Hasta ahora la crítica mostró que el naturalismo psicologista naturalizaba el ser espiritual y la vida espiritual. Cegado por el modelo exitoso de las ciencias exactas de la naturaleza y buscando transferir su método al ser espiritual, capta lo anímico tan solo como una naturaleza, distinta solo en su contenido, regida por leyes de un nuevo tipo pero igualmente naturales. Ya era un error fundamental poner en el mismo nivel la pasividad de la asociación y de la entera vida anímica, que transcurre sin actividad yoica, con la pasividad del transcurso físico de la naturaleza, y las leyes de la asociación en el mismo nivel que la ley de gravitación y las demás leyes físicas de la naturaleza. Pues asociación es un título para una clase de motivación, a saber, la pasiva. Pero la motivación pasiva, como toda causalidad espiritual, es, como ya lo subrayamos, una esfera de la comprensibilidad y está sujeta a leyes puras de esencia; con ello tiene un sen-

tido totalmente diferente de la causalidad natural y la legalidad natural.

Más afectada, sin embargo, ha sido la espiritualidad activa, que en absoluto puede ser puesta en paralelo con la pasividad del transcurso natural y ni siquiera en apariencia se la puede identificar con ella. La tendencia naturalista lleva aquí a reinterpretar toda actividad yoica y, por ende, también a la libertad del hacer espiritual en el círculo de la motivación racional como un producto ilusorio a partir de fuentes meramente pasivas. O quizás mejor: ante la incapacidad de captar los procesos intencionales en su sentido propio y evidente, en el discurso se dejaba simplemente de lado lo espiritual; se habla constantemente de lo espiritual, pero, sin advertir el contrasentido, se lo considera de modo obvio como algo meramente material y que surge por una legalidad pasiva de la asociación y la costumbre.

[334] Anexo VII (al capítulo 6, § 25)

Sobre la habitualización de las posiciones originarias de medios y fines

Este análisis enseña, por lo tanto, que cualquier cosa como medio y cualquiera como fin solo está ahí originariamente para aquel que efectúa ciertos actos dadores de sentido y motivaciones racionales que los vinculan; que estas donaciones de sentido son diferentes *a priori* por ambas partes. Dije «originariamente». Pues para ser conscientes de un medio como medio de tal o cual sentido, no necesitamos continuamente y siempre de nuevo efectuar [334] paso a paso los correspondientes actos y motivaciones de acto dadores de sentido; más bien, si esto ya ha sucedido una vez, la cosa correspondiente, el proceso en cuestión es provisto con la *significación permanente* «medio para esto y aquello». Cuantas veces consideremos la cosa, tendrá para nosotros este carácter espiritual habitual. Pues los actos que constituyen originariamente el sentido no se transforman en

una nada vacía después de transcurridos. Toda actividad se convierte, hundiéndose en la oscuridad, en *pasividad habitual*, y el propio yo de los actos se mantiene tras la efectuación del acto en su toma de posición, en su donación de sentido, pero en forma de permanencia habitual. La decisión judicativa que determina el sentido, la valoración, la posición volitiva que el yo ha efectuado, no desaparece con el acto originario. Se convierte en un sedimento habitual. Es ahora un rasgo permanente de mi yo mientras no lo abandone en nuevos actos. Todo mentar actual se transforma en mi mención permanente desde ahora. Con cada acto se amplía el acervo habitual de mi yo, que con sus actos siempre nuevos crece y se desarrolla.

A ello corresponde, correlativamente, que la cosa a la cual yo le he conferido una vez la determinación de «medio» en la donación originaria de sentido porta para mí un carácter pasivo-habitual de significado como este medio sin una nueva efectuación explícita de ese acto, y que me resulta posible inquirir por e investigar esa intención de sentido. Pero esto quiere decir que es posible reestablecer la donación originaria de sentido mediante una nueva efectuación, paso a paso, de los actos correspondientes que constituyen realmente el sentido, llevar a cumplimiento la mera intención de sentido justamente mediante el establecimiento del sentido original, activamente constituido.

No se trata de meras facticidades sino de *relaciones eidéticamente esenciales de la génesis espiritual*. Qué variaciones puede experimentar una significación espiritual es algo que no puede explicarse nunca por remisión a alguna maquinaria anímica que se despliega pasivamente; más bien es preciso retroceder a los actos y a las motivaciones de acto originariamente dadores de sentido, y a los fines de la explicación, a las leyes esenciales de la génesis que son inherentes a ellas y a las motivaciones pasivas que se les añaden. Únicamente en un nivel superior entran las cuestiones de derecho. El naturalismo psicologista hace

del espíritu una maquinaria sin espíritu. En su psicología imitadora de la ciencia natural, quiere explicar el devenir y el transformarse de los caracteres de significación, que forman la esencia del mundo circundante espiritual, como si se tratara de un devenir ciego, pasivo, sin yo, de procesos naturales según incomprensibles leyes mecánicas. Esto vale especialmente para el utilitarismo con la [335] explicación de la transformación de los medios en metas finales y en la aplicación de dicha explicación al origen de las virtudes altruistas. Toda explicación de esa clase es absurda.

[335] Anexo VIII (al capítulo 7, § 31)

La naturaleza meramente física como ámbito de investigación de las ciencias de la naturaleza no contiene nada que pueda dar normas

La naturaleza es el mundo individual, es el mundo <uno> del «puro» conocimiento de experiencia, del conocimiento sensible inferior y, edificado sobre él, del conocimiento superior en forma de juicios determinantes y que se legitiman en evidencia. Sin embargo, una ciencia aparente sería también aquí una operación pura de conocimiento, y con prescindencia de la verdad y la falsedad, tenemos delimitado, ya en el reino de los meros sentidos y proposiciones, un reino de aquellos que, en el contenido total de sentido, no incluyen ni pueden incluir lo más mínimo que pudiera ir más allá de la esfera de conocimiento, y esto quiere decir ninguna clase de predicados de valor y, por ello, tampoco de predicados de la razón volitiva.

En esto hay que prestar atención a que *la naturaleza meramente física no contiene en absoluto nada que a priori pudiera ser alcanzado por una posible normación*. La cosa física solo puede hacerlo si, por ejemplo, en virtud de su manera de aparecer sensible, puede suscitar los llamados sentimientos sensibles, o bien adoptar un carácter de sentimiento; pero en la medida en

que atribuimos a los objetos estos rasgos, no tenemos ya cosas meramente físicas en el sentido de la naturaleza. Por el contrario, en lo que respecta a la naturaleza psíquica, en ella entran ciertamente los sentimientos sensibles, también toda clase de actos de las esferas de la emoción y el saber. Y desde luego que son normables. Podemos preguntar si son correctos o incorrectos; pero únicamente si normamos inmediatamente los contenidos ideales de sentido de esos actos, y algo de la legitimidad ideal de las proposiciones irradia retrospectivamente hacia los actos y los determina como correctos. Mas entonces trasgredimos la investigación científico-natural, que es pura investigación material en el marco de la naturaleza, es decir, que se dirige puramente a determinar lo que son en sí y en relación recíproca los objetos considerados como naturaleza (los objetos puramente en cuanto objetos de experiencia). Trasgrediríamos el ámbito de la naturaleza si, considerando que los actos que se presentan en la naturaleza mientan proposiciones ideales, efectuáramos una crítica ideal de dichas proposiciones. Solo en la medida en que los contenidos de sentido sirven de caracterización determinante de los actos en cuanto que se presentan aquí y allá en el contexto material de la naturaleza, solo en esa medida entran en cuestión. Sin embargo, la verdad de las proposiciones que mientan los sujetos correspondientes no tiene nada que hacer aquí.

[336] La naturaleza es manifiestamente una mera estructura del mundo pleno dado a nosotros y a toda subjetividad, y la naturaleza científica no es el único mundo verdadero, no agota el mundo verdadero. La ciencia de la naturaleza es solo un sistema de ciencias, a saber, de aquellas que se dirigen a la estructura inferior a la que se llega mediante la exclusión de las efectuaciones del valorar y el querer que describimos.

[336] Anexo IX (al capítulo 7, § 33)

Anotaciones en relación a la teoría de Shaftesbury sobre los afectos de la reflexión (1920)

Los afectos de reflexión de Shaftesbury («racionales»).

Afecto de segundo grado. Aprobación y desaprobación de las maneras humanas de sentir y comportarse. «Apreciaciones», evaluaciones de valoraciones y voliciones.

¿Qué papel juegan estas evaluaciones en la ética y en el comportamiento ético-práctico? Yo obro así y asá, busco el placer sensible, procedo de modo egoísta o altruista —esto puede tener lugar de manera completamente ingenua, tan ingenua, como viven en el mero animal o el alma bella—.

En la reflexión reconozco cómo obro, cuáles son mis motivos, cuáles son mis metas finales, mis medios, etc.; lo mismo en el caso de los otros (reflexión en la empatía).

1) Yo revaloro, persigo intenciones valorativas, las pienso llevadas hasta el fin y reconozco con base en el revalorar la verdad y falsedad axiológicas, dado el caso, covaloro o me construyo una convicción valorativa, con la cual asiento al sujeto que juzga[1*]. «Apruebo» su comportamiento = concuerdo valorativamente con él y también cuasi obrando con su obrar.

2) Pregunto: ¿no pertenece a esa «aprobación» en el primer sentido del asentimiento axiológico una aprobación en un segundo sentido, a saber, que yo tengo, si asiento a él de esa manera, un sentimiento de agrado por su comportamiento y, si no, de desagrado? Necesariamente su comportamiento se me presenta como positiva o negativamente valioso; lo mismo cuando asiento judicativamente a otro. La concordancia con el otro tiene lugar asimismo en la esfera teórica y también en la práctica, si se trata de un acuerdo práctico y no de una contradicción. Su resultado es el elogio y la reprobación, también el elogio ético[2*].

[337] Lo ético es lo éticamente digno de elogio y éticamente digno de reprobación, también se puede decir así. Pero ¿se ocupa por ello la ética de los principios de lo que es digno de elogio?

La ética se ocupa de los fines y medios prácticos correctos, y de la elección práctica, del obrar según sus principios, o bien de las normas de la corrección práctica: del valorar práctico verdadero. — ¿Quiere decir lo mismo? La lógica no se ocupa de los valores teóricos, no se ocupa de valores, sino de verdades; la doctrina *a priori* de los valores, de los valores verdaderos, de las verdades axiológicas; la ética, de las verdades prácticas, de aquello que es verdadero prácticamente, de aquello que podría cumplir verdaderamente las intenciones prácticas. Quien lo hace, o cuandoquiera que un yo obre así, su hacer es valioso, y precisamente con el valor del género de los valores éticos. ¿No hay que decir acaso que todo lo éticamente racional es a la vez (y con generalidad) un «valor ético», pero la ley ética no es expresión de valores universales, no es ninguna ley para valores, es decir, no en sí misma, sino solo mediatamente, en cuanto que todo lo ético es *eo ipso* valor, o sea, debería agradar legítimamente?

Anexo X (al capítulo 9, § 46)

Sobre la crítica a Kant. La confusión kantiana de la motivación psíquica interna de la voluntad con la causalidad psicofísica (1920)

La doctrina kantiana del nexo entre libertad y ley moral suscita serios reparos.

Supongamos que existe una motivación volitiva no sensible en sentido kantiano, supongamos que la voluntad no es determinada por ningún «objeto de la facultad de desear», o sea, por ningún objeto natural: ¿estaría dicho con esto realmente que hay un tipo de causalidad que no es la causalidad natural; que,

en consecuencia, <la voluntad> estaría libre de la ley general de la causalidad natural, a la que según Kant el ser humano está sometido también en cuanto fenómeno en el mundo fenoménico? [338] Allí donde nos dejamos determinar prácticamente por la inclinación, allí también la determinación por el objeto natural debe ser del orden de la causalidad natural, la voluntad debe depender causalmente del objeto natural, y allí donde semejante objeto queda fuera de juego como motivante, allí también debe suprimirse la determinación causal de la voluntad. ¡Pero qué clase de falacia es esta! Kant confunde la relación causal psicofísica que existe entre la cosa de la naturaleza física y la naturaleza física en general y, por otro lado, el ser humano (una causalidad que para el determinismo naturalista llega hasta la espiritualidad de los actos y que debe determinar unívocamente de forma natural también todo acto de la voluntad), con la relación de motivación, que entra íntegramente en la interioridad del espíritu. Si me apetece una comida y aspiro a gozar de ella, no «produce un efecto» sobre mí, en cuanto sujeto-yo que desea y aspira, el objeto natural comida, sino lo que he percibido y apercibido así y asá en cuanto tal como comida, y tal determinación es por su sentido propio tan poco causal-natural que bien puede depender de mi convicción de su existencia pero no de la existencia de la cosa misma. La comida puede ser una ilusión, pero la determinación de la voluntad no es por ello una ilusión, un verdadero apetecer y querer están fundados en la convicción efectiva del ser del objeto. El fantasma del que huyo creyendo en su realidad tiene un efecto poderoso sobre mí, pero nadie admitirá que los fantasmas ejercen una causalidad natural. Para una libertad de la voluntad no hay nada que ganar aquí, es decir, nada por medio de tales argumentaciones.

Anexo XI (al capítulo 9, § 47)

La inferioridad de los valores sensibles frente a los espirituales (1920)

Algo completamente distinto <que con el hedonismo> sucede en este respecto con el esteticismo puro, que pone igualmente al yo una meta universal de vida y lo hace también con la falsa pretensión de que ello viene exigido por la razón. Los valores estéticos son valores espirituales, valores originados en operaciones espirituales, no valores por afección meramente pasiva, como los valores sensibles. Las operaciones espirituales, si son operaciones genuinas de valor y han sido anheladas y despertadas en la pura conciencia de normas en razón de su valor verdadero, producen no solo un valor bueno verdadero, sino que elevan también la personalidad, la que aquí es operante, al menos si no entra en cuestión algo superior. Nada de esto hay en el valor sensible. Para un ser personal que siempre puede actuar espiritualmente como tal, todo valor sensible desaparece frente a la posibilidad de la creación y [339] recreación de valores espirituales, y por ende para un sujeto espiritual, para una persona, hay tan solo goces sensibles «permitidos», y «permitidos» quiere decir aquí que los valores sensibles solo pueden alcanzar el carácter de mandamientos racionales en calidad de trampolines para posibilitar impulsos futuros para actividades y operaciones espirituales.

[339] Anexo XII (al capítulo 10, § 49)

La institución del sí mismo ético, verdadero, como autodesdoblamiento en el yo (1920)

Yo quiero ser bueno, o sea, quiero querer y hacer siempre lo bueno y lo mejor que en general pueda, partiendo de mi bondad. No quiero simplemente tener el valor-bien (*Gutwert*) en la medida que soy una fuente de operaciones verdaderamente valiosas, una fuente de bienes para el mundo que-debe-ser bueno. Quiero ser bueno y hacer lo mejor posible partiendo de mi bondad. Mientras ame el bien y me entregue al bien en puro amor y realice el bien prácticamente posible puramente en razón del valor (valores del amor), soy bueno y, por otra parte, en

la medida en que soy bueno, soy precisamente el que ama puramente y está motivado puramente por el valor del amor. ¿Qué quiere decir esto? Soy también un sujeto afectado, un sujeto acosado por tentaciones, sometido a tentaciones, determinado por ansias que tiran hacia abajo. Pero puedo hacer algo bueno y motivado por mi «intelección» de que es bueno, por el amor evidente a lo bueno. <La> motivación puede ser, empero, tal que este amor por lo bueno sea solo un motivo que a la vez comotive un amor por lo no-bueno. Y puede ocurrir que por una parte el amor a lo bueno en cuanto bueno sea el motivo preponderante frente a otros motivos no-buenos que operan realmente como contramotivos, como en el caso de la preeminencia de una tentación. Me ubico preferentemente sobre el suelo del bien intuido amorosamente, pero su contraparte tiene también su validez. Mas también puedo, por el contrario, tachar voluntariamente en mí todo lo que tira hacia abajo. No prefiero lo bueno (me decido por lo bueno) al dejarme atraer más por él. Antes bien, en lugar de seguir esas afecciones o dejar que interiormente valgan la una y la otra, rechazo una y afirmo tanto volitiva como valorativamente solo lo bueno.

¿Le arrojo mi «no» eterno a todo lo impulsivo, a lo que me motiva afectivamente o tiende a motivarme? Tacho la fuerza determinante de la voluntad de todos los motivos pasivos. Pero ¿de qué manera lo hago? En cierta medida debo dejarme impulsar, puedo también estar motivado pasivamente.

[340] La respuesta dice: los impulsos pueden motivarme solo si los tengo atados, solo si les trazo de antemano su función y el marco de su función. La tarea consiste en describir con exactitud esta clase de motivación. Obro libremente, o sea, hago lo que valoro actuando a partir de mí, y a partir de mí valoro algo sensible, un impulso, etc., como útil. Es decir, se trata de una motivación pura de acto que se «sirve» de una motivación pasiva; la pasiva está «subordinada» a la activa y únicamente esta es

la primaria, la que motiva libremente. Esto depende del hecho de que toda motivación que «determina» al «yo quiero», al «yo hago», que es la que causa directa y completamente el «yo quiero», es una motivación del valorar libre, un «yo valoro», o sea, una motivación pura de acto, mientras que toda motivación pasiva que se presenta carece de fuerza para causar directamente a la voluntad, y esa fuerza está desprovista dado el caso del «no» activo que procede del yo. En el medio reside una actividad, un acto de tachadura voluntaria. ¿Quiere decir esto que valoro la afección, la valoro negativamente, valoro que todo ceder a una afección es malo, no lo quiero, no quiero otra forma de voluntad que la activa, la determinada por valoración positiva? En la reflexión ética este tipo de motivación juega seguramente un papel, pero sin duda solo con la motivación mediata de haber reconocido ya el peligro de la pasividad, de tener a la vista el valor de un estar-motivado puramente activo. Pero es preciso determinar aquí lo primitivo. Aquí se valora reflexivamente algo de manera amplia. Deben separarse todas las valoraciones operantes inmediatas y mediatas.

Obro bien, dice ya Spinoza, cuando obro de manera puramente activa y en absoluto pasiva, es decir, cuando el acto procede puramente de mí, es un acto puro, una voluntad puramente activa, determinada en su motivación puramente por actos, por tomas de posición que se originan en mi yo, y por medio de actos intelectivos, puro «amor» por lo bello y lo bueno. Hablo también de motivación puramente racional.

Tomo la decisión, universal, de no admitir en mí ese motivo que me afecta (pues se llama motivo en sentido estricto lo que «determina» real, directamente al «yo hago»)[3*]; ahí reside entonces: alguna cosa me afecta, yo no puedo cambiar eso, pero puedo desvalorizar esa afección, o sea, valorar negativamente el ceder-ante-ella, y puedo en consecuencia seguir mi «no quiero». Puedo no-querer todo «ceder». En contraste, reconozco el

valor del libre «yo hago», y solo quiero ser libre, quiero ser alguien que actúa libremente, puro sujeto de actos. Puro: todo lo que [341] existe junto a la motivación, todo ceder que pudiera presentarse, todo tener voz de las afecciones, eso no lo quiero. A lo que aspiro es a la ataraxia.

Tomo la decisión universal de la ataraxia. Sé que con esa sola decisión de la voluntad no lo lograré, y a pesar de ello esa decisión no es un contrasentido práctico. Pues allí donde sucumba, donde me deje «arrastrar», allí está este ser-arrastrado contra mi voluntad dominante. El yo de esta voluntad dominante, que sostiene esta voluntad sin quebrantarse en la forma de un voto que compromete perpetuamente, condena al yo que sucumbe. O bien yo, como el yo que lo ha elogiado, yo, que por ello soy un yo libre, me condeno, condeno al yo que ha sucumbido. La decisión ética significa un autodesdoblamiento «en» el yo.

Tengo remordimientos, odio este mal impulso motivante en cuanto tal y así todo impulso nacido de la «sinrazón», de la confusión, de la falta de claridad. Mediante la clarificación suprimo para el futuro su fuerza de motivación. Soy bueno solo en la voluntad de ser alguien puramente racional. Soy un yo puro práctico, a partir de la razón práctica, en cuanto yo del imperativo categórico: sé puro, obra por pura conciencia moral, da asentimiento práctico de una vez y para siempre solo al amor puro en ti y en los otros, decídete a amar solo lo puro y darle tu asentimiento solo a la voluntad pura de reconocer solo lo puramente querido en cuanto querido por ti[4*]. Digo: yo soy el que soy, en verdad, solo como sujeto de esta voluntad categórica. Toda voluntad motivada de otro modo está en contradicción con tu yo verdadero. Por la institución del sujeto ético en la voluntad categórica, el yo ingenuo se desdobla precisamente en este yo dominante de la razón (hegemónico), y en el yo vil, pecador, que da coces contra el aguijón[5], que existe siempre y cuando esté viva la motivación inferior; o bien es yo real puro y

simple, en la medida en que me conciba en la unidad de mi vida tras dicha institución como el yo que, en los actos pecaminosos que acontecieron, ha sido constantemente afectado por la sensibilidad y en sus tentaciones ha cedido a ellas con demasiada frecuencia y, por ende, ha renegado del yo autopuesto (*selbstgesetzten*) puramente ético.

Con la posición de mi yo verdadero mediante la institución efectuada por mi voluntad categórica se presenta inmediatamente el desdoblamiento del yo, una duplicación del yo por la que entran en conflicto el yo puro y el yo pecador y fáctico. Pero también este yo puro tiene su «realidad» y al separarse en el conflicto se trata del mismo yo individual que tiene en sí esta duplicidad de yo puro y pecador, en la que me encuentro; [342] <yo> me desdoblo en el yo que quiero ser categóricamente y el yo que reniega de «sí mismo», del sí mismo verdadero puesto para sí y en sí.

El yo «verdadero» es el que tiene éticamente la consistencia de su existencia en virtud de la voluntad instituyente mantenida en forma habitual y corroborada de nuevo en cada autorreflexión [*Selbstbesinnung*]. La corroboración es una afirmación voluntaria, es por ende una reposición en un participar, en un volver a efectuar la antigua posición. El yo indomado, pecador, es el yo dominado por el yo ético, sometido a sus órdenes, que le es infiel, desobediente, con el que perpetuamente discute, el que lo desprecia, el yo de la vida actual que ha sido acogido y preservado en la contención. El ser humano moral no es el que concuerda ingenuamente, sino el que está escindido por la voluntad categórica, el que lucha consigo mismo. Un ser humano es un ser moral solo en la medida en que obra la voluntad instituyente, y es positivamente moral solo en la medida en que el yo racional instituido puede vivir en el yo de la vida sin conflicto. El ser humano perfectamente moral sería el santo. En él el conflicto estaría superado consecuentemente, la voluntad en la

vida misma sería voluntad pura ejercitada pura y consecuentemente.

El pecado original: también el santo tiene su vida sensible, su animal en sí, su afectividad, también él necesita constantemente el perpetuo «no».

Libertad: lucha contra las tentaciones. Resistir — caer, ser derribado.

¿Cómo motiva ya la voluntad racional relativa (la meta final querida con firmeza, pero quizás irracionalmente; en todo caso, en forma no clara), y cómo la voluntad racional pura? ¿Puede una pura voluntad racional y la negación de la razón pura poner al impulso fuera de juego sin lucha?

Anexo XIII (al capítulo 10, § 49)

¿Es la aspiración a la beatitud simplemente egoísta frente a la aspiración al bien? (1920)

Aspiro a lo bueno en sí. Si me lo represento en forma aislada, no pienso que se presenta como elección y en competencia con otros bienes. Si lo aíslo para mi mirada, lo contemplo fuera de toda elección y por ende juzgo entonces que la aspiración, la voluntad dirigida a algo bueno en sí mismo, es buena[6*] . Mediante la voluntad se realiza lo bueno [343] en la acción. *La voluntad es una de las posibles causas por las que algo bueno en sí se vuelve realidad efectiva*. En esa medida <la voluntad> tiene <el> *valor de un «medio»*, un valor de afección, *valor de transferencia*. Pero eso es *accesorio frente al valor propio de la voluntad* y del sujeto mismo de la voluntad como una voluntad que se dirige a algo bueno. Si repentinamente nosotros, los espectadores, llegáramos a convencernos de que a partir de ahora una voluntad dirigida a semejante bien es una causa inapropiada, entonces desaparecería el valor de trasferencia, pero el valor de bien de la voluntad se mantendría exactamente igual.

Si en la acción se realiza lo bueno en sí a lo que se aspira, tengo entonces alegría por su cumplimiento , alegría por la existencia de lo bueno en el modo volitivo del cumplimiento[7*]. (Puede ocurrir, desde luego, que con algo realizado de modo inmediato se enlace como su consecuencia lejana la llegada a la existencia de lo bueno, y que yo meramente sepa acerca de esta llegada y que no pueda «disfrutar» de lo bueno mismo, no pueda alegrarme por su ser-dado en sí mismo y en carne y hueso). En consecuencia, se distingue aquí como en otras partes la alegría por el «ha sido alcanzado» y la alegría por la efectiva posesión de lo bueno.

Tomemos el último caso. En la experiencia de la alegría por lo bueno mismo, en el sentir captador de valores de sus momentos de valor, de su peculiar placibilidad, caigo en *un estado de beatitud*, en un *temple de ánimo feliz*. La alegría despierta una resonancia también en la corporalidad orgánica, se extiende como un «sentimiento» correspondiente a ese estado, e incluso si no disfruto ya del valor en la alegría intencional, soy «bienaventurado». Vivo un amplio sentimiento de bienestar que no es solo placer en general, sino que tiene el carácter aperceptivo de un temple de ánimo feliz despertado por aquella alegría (una dirección que en el trasfondo obra todavía efectos y es aún «intensa», pero luego, dado el caso, habitual, inconsciente); y luego también: el entero tempo de la vida subsiguiente puede tener una intensificación y un carácter placentero traspuesto que remite retrospectivamente a la alegría pasada.

Detengámonos en la alegría, en su entretejimiento con la «beatitud» como estado afectivo, como temple de ánimo persistente. *Ella misma es un valor*. Tomo conocimiento de ella de modo valorativo: por un lado, esencialmente, por el otro, por experiencia, enlazada con valores de bien alcanzados, dicha experiencia me determina a aspirar en el futuro a un valor de ese tipo, a esa alegría, a esa beatitud. Solo quiero hacer lo bueno en

razón de esa «beatitud» (en razón de ese placer correspondiente). ¿Qué pasa [344] *con el valor de este aspirar frente al que se dirige puramente a lo bueno? ¿Se trata también de un aspirar ético?*

Reflexionemos: nos atenemos a la «abstracción» de no poner en cuestión el bien práctico más elevado; el bien correspondiente es considerado en forma aislada y por eso como si fuera lo bueno práctico más elevado. (Aunque esta no es una buena expresión en la medida en que no se piensa en absoluto en ello) **[8*]**.

Sin duda tenemos entonces que considerar, por una parte, *el querer lo bueno* como algo a su manera «éticamente» bueno, pero, por otra parte, *la alegría del cumplimiento de lo bueno* en la acción. En lo que concierne al temple de ánimo beato[9], no solo posee un valor sensible, sino además un valor «superior» que proviene de esa alegría. Considerada en forma aislada, la alegría por lo bueno que se da en carne y hueso en dicha alegría es desde luego un valor que no persigue ese bien de manera arbitraria: esta alegría es la realización efectiva subjetiva de lo bueno y la alberga en sí a pesar de su trascendencia. ¿Y no vale lo mismo *mutatis mutandis* para el «temple de ánimo beato»? Mas, comoquiera que sea: es seguro que allí donde un bien espiritual tiene valor mayor que cualquier bien sensible (un placer), también una alegría por ese bien tiene mayor valor que cualquier placer sensible, e igualmente aquel temple de ánimo beato «en virtud» de la alegría tiene mayor valor que cualquier otro placer sensible. Ciertamente *no es otra cosa a lo que aspiro si tomo como motivo de mi aspirar la «beatitud» sensible por lo bueno*. Solo había que preguntarse si yo, puesto que puedo elegir entre ambas maneras de aspirar y de dejarme motivar, elijo de forma errónea, si no antepongo otro bien a uno más elevado.

Quizás alguien diga: yace en la esencia de lo bueno el que alcanzarlo produzca alegría, y únicamente esa alegría me puede motivar (en el sentido de la causalidad de motivación) a aspirar

a lo bueno. Es imposible que dicha alegría sea algo malo, pues en ese caso tendría que empeñarme en erradicarla, o bien debería ser otra cosa la que rebaja mi estado, pues ciertamente aspirar a lo bueno es sin duda algo puramente bueno.

Pero ocurre que todo aspirar a esa alegría y a la entera beatitud por la posesión de lo bueno tiene el carácter de lo digno de reprobación, acarrea un desagrado, tiene el carácter de algo nobello, de algo desagradable. Tendríamos entonces una excepción a la supuesta ley según la cual todo aspirar a algo puramente bueno es él mismo bueno. La [345] ley no es precisamente correcta, dirá alguien, y cualquiera puede convencerse por «experiencia» de que el aspirar a la beatitud mediante el hacer el bien causa desagrado como algo egoísta.

Sin embargo, la pregunta es justamente si no hay aquí una transferencia poco clara de la expresión «egoísmo» y una transferencia errónea, un rigorismo apresurado.

Ahí es preciso tomar en consideración lo siguiente: la beatitud en cuestión solo se presenta, precisamente este es su sentido propio, allí donde aspiro a lo bueno con base en su bondad sentida, «reconocida». Hablamos sin embargo de valores por sí, es decir, no se aspira a lo bueno «por otra cosa», ni con base en una consecución de valor: quiero lo bueno y lo hago «porque es bueno». En caso contrario, no hay beatitud. Proponerse la meta de alcanzar la «beatitud» quiere decir llevar a ella, querer indirectamente educar para hacer el bien por el bien mismo, pero en última instancia por aquello que me proporcionara la beatitud en forma continuada.

La pregunta es en qué medida no se daría con ello una desacreditación del bien práctico más elevado. Si aspiro al bien puramente por sí mismo, tengo la beatitud de todas maneras; si me guía el ansia de beatitud, ella me está negada *a priori* si no valoro y aspiro amorosamente al bien por sí mismo y, si advier-

to esto, veo que no puede ser ninguna de las diversas metas en sí previas, que aspirar a ella como otra cosa no tiene sentido. *Solo así, volviéndome lo más capaz posible de aspirar desinteresadamente, obtengo la beatitud*; proponérsela como fin coincide con proponerse como fin el desinterés.

Resta tan solo decir lo siguiente: si con la pura alegría (amor al valor) no estuviera enlazada ninguna resonancia, ningún «temple de ánimo» beato, ningún placer, sino dolor, aun así lo bueno sería bueno y habría que aspirar necesariamente a él. O sea, *este placer, el estado de ánimo agradable es lo extraesencial* y no contribuye en nada al razonamiento total. Quien se atiene a ello es digno de reprobación.

Lo sospechoso de todo este anteponer la beatitud, podemos añadir, es que uno se inclina a comprender mal la aspiración a lo bueno y atribuirle un obrar superficialmente correcto, mientras que la verdadera beatitud presupone la aspiración genuina a lo bueno «por lo bueno». Con seguridad, como piensa Fichte, quien no mancha su ética enseña el arte de la vida beata. E igualmente la ética cristiana no es impura.

La situación del fin «egoísta» de querer ser un hombre bueno es semejante a la del fin de la beatitud. Quiero [346] hacer el bien para ser yo mismo alguien bueno[10*]. Solo puedo ser bueno si hago el bien por el bien mismo y, si lo hago todo el tiempo, entonces soy bueno. Si aspiro a ser alguien bueno, ello presupone que yo me amo a mí mismo en la medida en que soy bueno, que reconozco mi buena acción, que me alegro por mi ser bueno, etc. Esto tiene ciertamente sus dificultades, si bien es seguro que semejante alegría, tanto con relación a mí como a otros, está justificada y es completamente buena en sí misma. Por otra parte, la «autocontemplación narcisista» (*Selbstbespiegelung*) puede tener sus peligros, el del engreimiento, la vanidad, que no hay que confundir con la satisfacción por alcanzar un bien y la corrección de la manera propia de obrar. Puedo por cierto

decirme a mí mismo que algo estuvo correcto y puedo alegrarme por haberlo hecho bien; pero no debo volverme indolente, no debo engreírme por ello, pues no ha tenido lugar tanto bien, pues he cometido muchos errores, etc. Habría que investigar por qué toda autocomplacencia inclina a transformarla, más allá del caso particular, en una autocomplacencia general, que luego se mantiene mediante autoengaño y se halla a una enorme distancia del bien verdadero.

Anexo XIV (al Excurso, § 3)

Ser-indicado de un sentido y tener claro el sentido mismo (1924)

Un sentido, como cualquier objeto, puede estar dado él mismo o no estar dado él mismo. Ahora bien, se podría decir: si una casa está representada, pero no dada en sí misma, tengo sin embargo en la «mera representación» el sentido «casa»; y tengo allí en general la diferencia entre lo intuitivo y lo vacío, pero la representación vacía tiene el sentido objetivo en todo caso. ¿Lo tengo también en el caso de un sentido? ¿Debo entonces hablar de representaciones vacías de un sentido, de representaciones no intuitivas y luego originariamente dadoras de sentido, es decir, también de un sentido del objeto «sentido», y así *in infinitum*?

Manifiestamente eso no funciona. Uno y el mismo sentido puede tener diversos modos de plenitud y vacío, diversos modos de intuitividad o no intuitividad, pero estos modos no son diferencias de la donación del objeto sentido al modo como lo son las diferencias de la donación del objeto correspondiente, por ejemplo, una casa. El darse él mismo [347] del sentido no es afectado por ello. Allí donde tenga una coincidencia identificante sin determinación más próxima, puedo hallar, en la actitud correspondiente, el sentido objetivo de cada lado, o sea, en la representación vacía tanto como en la intuitiva. Y <el> senti-

do no es otra cosa que ese polo de identidad. Es impensable («absurdo») que pudiera todavía obtener del sentido una representación vacía que se refiriera de manera vacía a dichas representaciones y, dado el caso, a nexos de identidad. Pues semejante representación tendría a su vez el sentido mismo en sí. ¿Debemos decir: una representación vacía de segundo grado es posible, pero en su carácter mediato tiene a su vez el sentido mismo en sí? En todo caso es preciso observar que una representación puede ser incompleta, por ejemplo, como representación vacía, tal como en un recuerdo vago estoy dirigido a un objeto, pero en una cierta determinación vacilante del sentido. Se representa distintamente si el sentido es determinado, «distinto», en cuanto polo unívoco: yo sé exactamente lo que quiero decir, aunque tal vez en un vacío completo; igualmente una proposición aprehendida vagamente, de manera pasivamente simbólica, en una indistinción de su sentido. Aquí tenemos indicada, junto con la unidad verbal, a la vez la unidad de un sentido. Pero únicamente en la efectuación paso a paso del pensamiento, en las daciones activas particulares de significado, y en la producción activa de lo que se construye distintamente a partir de lo distinto, tengo la proposición misma como sentido, como el sistema determinado de polos. Antes tengo meramente la conciencia del conocimiento y la conciencia de que yo puedo producir «la» proposición, hacer distinto lo que quiere decir. Aquí tengo intenciones signitivas que se cumplen en las significaciones determinadas que se presentan. Estas significaciones se constituyen quizás en representaciones vacías. Antes eran vagas, dirigidas de forma vacilante o con un horizonte vago. Ahora son «distintas», dirigidas de un modo firme, y ello tanto signitivamente como del lado del cumplimiento. O sea, aquí tenemos *diferencias de vaguedad y distinción*, y una conciencia distinta con donación distinta es *dadora de sí misma* para los sentidos.

Anexo XV (al Excurso, § 6)

Anotaciones sobre las ciencias del ser y las ciencias normativas. Sentido de la ontología formal

Ciencias — de objetos. Todas las ciencias tienen un ámbito y tenemos desde luego la diferencia: 1) formular enunciados sobre *objetos*, sus propiedades, sus relaciones recíprocas en el marco del ámbito cerrado o bien en relación con otros objetos de otros ámbitos; 2) formular enunciados sobre *proposiciones*, acerca de si son verdaderas, [348] formular enunciados sobre los objetos intencionados, acerca de si existen. A una ciencia le pertenecen en cierto modo también enunciados «lógicos», normativamente. Se refuta <, por ejemplo,> una teoría en un tratado científico. Se prueba que no existen los objetos que se creía experimentar y para los cuales se habían establecido determinaciones teóricas. Pero es preciso distinguir esto del contenido propiamente teórico de la ciencia, así como, en el drama, la representación dramática de la acción y el coro o, mejor, el prólogo y el epílogo. Cada ciencia tiene su coro lógico y tiene su metodología y su lógica (la lógica formal tiene a la lógica misma como su lógica). *Lo normativo y lo material* se copertenecen, y sin embargo el conocimiento material y la consideración normativa del mismo son siempre diferentes; es decir, para las ciencias normativas mismas <hay> también <un> conocimiento material último, que no tiene a su vez como su tema algo normativo. Conocimiento material último: 1) el conocimiento de la naturaleza, de lo físico, no contiene nada que se pueda normar. Lo psicofísico excluye en cuanto realidad a lo normativo. 2) Aquí el ser individual.

¿Y la matemática formal, la teoría de las multiplicidades? ¿La aritmética? Ella habla acerca de los objetos en general en la idea del «objeto en general», solo es pensado el algo en general, lo determinable en general (antes de toda pregunta acerca de la posibilidad del objeto y su determinación), el sustrato de determinaciones judicativas. No entra aquí en el sentido nada que

pudiera proporcionar un soporte para una normación. Los predicados normativos presuponen proposiciones o sus correlatos. Debo entonces pensar proposiciones, aunque solo fuera en una generalidad.

La diferencia entre los objetos que tienen en sí contenidos de sentido, que pueden o no ser normados, se halla por debajo de las diferenciaciones que permite en sí la *mathesis* formal. El «algo» borra todas las distinciones semejantes. Tenemos, visto exactamente, los grados de las ontologías:

1) El algo en general: o sea, la *mathesis* formal.

2) Lo individual en cuanto tal: articulado en naturaleza física, psicofísica, espiritualidad personal en cuanto espiritualidad de acto, y configuraciones culturales en cuanto operaciones personales. A esto le corresponde luego la siguiente diferenciación:

Ciencia *a priori* (formal en un nuevo sentido) de los individuos en general, según las ciencias *a priori*: ontología *a priori* de una naturaleza en general, una animalidad en general, con una ontología psicofísica, una psicología fenomenológica: ciencia del espíritu en cuanto ciencia personal de grado diverso y ciencia del espíritu en cuanto ciencia cultural.

Tenemos aquí lo que puede normarse del lado de la psicología científico-espiritual (no es otra cosa que la espiritualidad en cuanto personalidad, también la personalidad social) y la ciencia de la cultura (ambas empero inseparables).

[349] Las ontologías se ocupan de *objetos*; la normación se ocupa de *sentidos* (¿en cuanto proposiciones?). Si los sentidos se convierten en objetos puros, no los demás objetos tomados con sus sedimentos de sentido, sino las proposiciones en cuanto proposiciones, se tiene entonces a las disciplinas normativas *a priori*. Sin embargo, aquí se presenta una falta de claridad. En lugar de normar proposiciones, puedo tener empero verdades

mismas como objetos. En la esfera de los objetos tengo también objetos que se llaman verdades, pero ¿no debe llamarse la verdad aquí verdad conceptual? Ahora bien, tendría entonces ciencias de estados de cosas, de estados de valor, de estados prácticos. En la forma conceptual: ciencias que tienen como objeto estados de cosas en forma conceptual: lógica, ciencia de verdades de valor, de verdades prácticas, en <la> forma conceptual. Pero la ciencia es ciertamente un captar conceptualmente. O sea, ¿no puede ser esto algo nuevo?

Es preciso observar que en las ciencias se presentan todas las verdades cumplidas en cuanto a su contenido. ¿No lo hacen también todas las verdades formales en la *mathesis* formal? ¿No tiene también el modus Barbara, que figura en los A B C en una *mathesis* formal, el significado de ley de inferencia de la lógica apofántica? En la lógica se enuncian leyes para verdades, verdades acerca de verdades; como en todas las ciencias, se juzga en referencia al ámbito, acerca de objetos, pero también de su existencia, sus determinaciones, relaciones (acerca de estados de cosas), etc., y su existencia, es decir, acerca de verdades y su existencia, donde el sentido (proposición) se presenta como propiedad determinante.

Anexo XVI (al Excurso, § 7)

Anotaciones sobre la normación de materias y de objetos (1924)

La lógica formal como doctrina formal de normas en universalidad «matemática», que norma «juicios», proposiciones en general.

El «contenido» de las proposiciones <queda> indeterminado formalmente. Solo se determinan las formas y se desarrolla *a priori* el sistema de formas.

Si pensamos ahora la materia como determinada, mediante conceptos materiales (*materiale*) (materiales frente a la forma

matemática), surge la pregunta: ¿qué materias conllevan predicados normativos en razón de su propio sentido?

La materia determinada condiciona una limitación a esferas particulares de objetos. Y allí los objetos de las proposiciones pueden ser a su vez proposiciones judicativas y estar sujetos a normación según verdad y falsedad, pero también pueden ser proposiciones axiológicas y prácticas y entonces [350] estar sujetos a una nueva normación según belleza y fealdad, bien y mal. (Solo las proposiciones se pueden normar inmediatamente). Además: pueden ap<ercibirse> o pensarse también noproposiciones con determinaciones referidas a proposiciones de diverso tipo y que, por esta razón, están sujetas a normación. Consideremos el mundo circundante, el universo que se halla en nuestro campo de conocimiento, y preguntemos en qué medida hay ahí objetos que pueden normarse. ¿Cómo puede ser normado el mundo o contener algo que pueda normarse?

Anexo XVII (al Excurso, § 8)

La experiencia natural y el contenido de sentido de sus objetos

La experiencia natural, la experiencia de cosas naturales, es el grado más bajo de la apercepción objetiva. Ella misma es una formación de conocimiento, es decir, no es una conciencia primitiva de experiencia en la que el análisis no pudiera hallar una multiplicidad de experiencias elementales como sus componentes. Por el contrario, en este respecto es complicada, y por ende su contenido de sentido admite aún análisis de sentido muy ampliamente ramificados. Pero su peculiaridad esencial reside en que es una experiencia objetiva, y precisamente en cuanto experiencia puramente objetiva, tiene carácter intencional primitivo, ya no complejo.

En primer lugar: su donación de sentido es tal que el sujeto que tiene experiencia no solo puede hallar, en una percepción

en continuo proceso, al objeto percibido como el mismo en el modo de lo duradero en esa percepción, sino que puede reconocerlo en percepciones separadas como el mismo y como el mismo que ha seguido durando sin haber sido percibido en el tiempo intermedio, y que puede seguir durando sin que vaya a ser percibido en el futuro; igualmente, como algo que no comenzó o tuvo que comenzar con la percepción, sino que ya podía existir y podría haber sido percibido antes. Las cosas en cada caso percibidas se dan también no solo rodeadas por un horizonte de cosas pasadas y perceptibles en el futuro, sino también de cosas percibidas y perceptibles en el mismo tiempo, al menos según la posibilidad abierta. Brevemente, el complejo de las *cosidades* [*Dinglichkeiten*] experimentadas en actualidad, de las *cosidades* percibidas ahora o rememoradas, se da como núcleo de un mundo espacio-temporal infinitamente abierto de cosas existentes y, para el cognoscente, tan solo no dadas efectivamente, desconocidas, que podría percibir, o bien dado el caso que habría podido percibir. Los objetos de sensación, tales como un sonido, una sensación de color, etc., existen solo, según su sentido propio, mientras son percibidos. Luego poseen únicamente el ser del recuerdo, [351] existían y eran en cuanto cosas de percepción que han sido [*Wahrnehmungsgewesenheiten*]. Pero un *objeto* es lo que es aún sin percepción. Y este sentido de «*objeto*», de lo que existe en sí frente a la percepción y el recuerdo, se constituye en la apercepción natural.

En segundo lugar: todo aquel que tiene experiencia también experimenta sus sujetos prójimos como aquellos que tienen experiencia (gracias a la experiencia natural que tiene de su mundo circundante y del cuerpo orgánico ajeno y) gracias a la experiencia empática, la específicamente psicofísica. Pero la experiencia empática, una vez que se han establecido sus condiciones mediante la experiencia natural de cada individuo, se halla dispuesta esencialmente de tal modo que al tener experiencia

cada uno puede hallar a otro cualquiera, con el que se entiende, como el mismo *objeto*. Esto quiere decir que cada uno deposita en el otro experiencias naturales en el sentido de la experiencia psicofísica, que por su sentido se dan como experiencias del mismo *objeto* e igualmente del mismo mundo. Cada uno introduce en los otros justamente sensaciones y luego vivencias psíquicas de todo nivel. Pero nunca puedo tener en actualidad la sensación que tiene otro, nunca puedo vivir en mí un acto que vive otro. Todas estas son objetividades subjetivas. Los *objetos* de los que tenemos experiencia natural son mentados y se tiene de ellos originariamente experiencia como *objetos* existentes en sí. (No obstante, la posibilidad de empatizar con el otro alguna cosa, sensaciones, etc., presupone ya *objetos* dados, y en especial, cuerpos orgánicos, como objetos dados, y con ello todos los objetos subjetivos en los otros adquieren, aunque yo no pueda nunca tener experiencia directa de ellos, una *objetividad* mediata y una experienciabilidad en cuanto que pertenecen a cuerpos orgánicos).

Mis *objetos* de experiencia son existentes en sí no solo frente a mis percepciones, cambiantes y separadas, sino que son también *objetos* en sí frente a las experiencias de los diversos sujetos. Y la experiencia en la que un objeto se me da, pone un objeto que es en sí, ya sea que yo lo experimente efectivamente (ahora) y que cualquier otro lo experimente efectivamente, o no. Se trata de un espacio objetivo, un tiempo objetivo, una naturaleza objetiva para todos como un mundo de experiencias en parte efectivas, en parte posibles, que pueden ser mías o de cualquier otro que se encuentre en una posible conexión empática espiritual conmigo[11*].

[352] Anexo XVIII (al Excurso, § 8 y al Anexo XVII)

El mundo dado en experiencia pura, en toma de conocimiento pura, y dado en estratos de saber

¿Qué clase de daciones de sentido son las que admiten a los objetos y al mundo de la pura experiencia mediante el «saber», la operación de acción lógica?

El primer concepto de la experiencia pura, precisamente en esta contraposición con el saber. La actividad lógica del determinar conceptual se apodera de los objetos «indeterminados» de la «intuición empírica», y los convierte en sustratos de una trama de determinaciones. Los <objetos> determinados son clasificados, se los lleva a conceptos concretos de clases, se reconocen leyes y, con base en ellas, se obtienen mediatamente determinaciones que no pueden obtenerse inmediatamente por la explicitación de los objetos intuitivamente indeterminados y mediante conceptos adecuados de experiencia. Los objetos se hallan en relaciones y tramas de relaciones con una figura infinitamente ramificada, se ensamblan en un sistema de formas que se captan solo de manera genéricamente conceptual como un sistema que incluye posibilidades abiertas, infinitamente múltiples, de referencia a otros objetos posibles y reales, y la legalidad cognoscible posibilita caracterizaciones conceptuales de relación que determinan «*objetivamente*» a los objetos. Así ocurre con los objetos de la experiencia externa. Con base en la experiencia y sus actividades de conocimiento referidas a objetos indeterminados, conceptuales, clasificatorios, explicativos, etc., obtenemos caracterizaciones de saber para los objetos, así por ejemplo los cálculos del peso, de la temperatura, etc. (en unidades de medida), del rendimiento de trabajo, etc.; un estrato de saber por encima del mundo y de sus objetos como una cambiante plenitud de determinaciones científicas, que le asignan al mundo un sentido lógico como sentido verdadero que le conviene real o presuntamente.

Se distingue en la idea: 1) el *objeto* mismo como unidad de experiencia efectiva y posible, y como sustrato de determinaciones; 2) su *contenido de verdad idealmente* cerrado, el conjunto

idealmente cerrado de determinaciones verdaderas que le corresponden (conceptos que lo determinan verdaderamente, «predicados» o, tomados en su conjunto: su concepto pleno, su *esencia lógica*, su *quididad* [*Washeit*] lógica). Se separa además aquello que propiamente permanece siempre indeterminado, y aquello que es el presupuesto de todas las determinaciones relacionales individuales, el *τόδε τι* y precisamente lo apresable conceptualmente y, dentro de ello, la determinación conceptual relacional de la individualidad (en referencia a una individualidad presupuesta y a su localidad individual y no conceptualizable en su diferencia ínfima, la determinación indirecta, conceptualmente local) y, por el otro lado, la determinación de la [353] esencia perpetua universal, del contenido esencial concreto con su particularización en figura y cualificación de la figura para cada momento temporal; además, la ley que hace necesaria la secuencia de estos «estados» y que hace que toda determinación correspondiente se convierta en la manifestación de una propiedad causal, mecánica y extramecánica[12*]. Pero todo esto se encuentra únicamente en el horizonte científico en cuanto idea. Esta designa de antemano idealmente un sistema de determinaciones esenciales verdaderas, al que pertenece también una diversidad de posibilidades de determinaciones no verdaderas y, además, faltas de claridad, intencionadas confusamente, de juicios y leyes intencionados, relativos al mundo en cuanto sentido espiritual que se refiere al mundo mismo (al mundo puesto por el sujeto cognoscente correspondiente en mera experiencia y puesto intersubjetivamente como el mismo, y precisamente <en cuanto> sentido identificado (intuitivamente) por la experiencia), un sentido lógico. El mundo intuitivo es indeterminado en la medida en que se lo considera en forma abstracta como el mundo dado puramente por experiencia, puro a) de toda determinación lógica. Sin embargo, es en otro b) sentido indeterminado, porque se da en un contenido de experien-

cia constantemente cambiante y con un horizonte infinito de posible experiencia. En el progreso de la experiencia cada objeto se determina de manera más próxima mediante un contenido de experiencia más rico que, acogido habitualmente, es acogido también en el sentido de experiencia. Pero este determinar no es el determinar lógico, y este enriquecimiento de sentido no es enriquecimiento de saber, el cual ciertamente está excluido. Separamos entonces el *determinarse intuitivo*, el ser indeterminado en la pura experiencia, o bien en la intuición, que para el objeto de la experiencia trascendente es un ser indeterminado al infinito y, por otro lado, el *determinarse lógico* en los actos de predicación. Todo lo que produce la predicación conceptual en cuanto a predicados de objeto como enriquecimientos lógicos de sentido se vuelve también habitual, tal como se constituye, y de ese modo forma un contenido de sentido progresivo, permanente, de la apercepción pura y simple en la que el objeto es apercibido según la determinación. De igual manera, en lo sucesivo objetos similares son apercibidos con un contenido lógico similar.

De acuerdo con esto se separa un *doble concepto de experiencia*: la captación intuitiva simple de un objeto, la conciencia intuitiva simple del objeto como percepción y como transformación presentificadora de la percepción (e igualmente de sus contrapartes vacías), es, para decirlo con generalidad, una *experiencia impura*, alberga en su contenido de sentido componentes de saber. Ellos pueden ser extraídos mediante explicitación [354] y quitados («deconstruidos») y necesariamente (*a priori*) puede alcanzarse una experiencia pura que ha desconectado todos los componentes de saber del sentido.

Tenemos así constantemente un mundo intencionado por nosotros como real (y cada uno para sí un mundo intencionado por él), y precisamente en su nivel inferior como el mundo mismo, como el puro mundo experimentado y experimentable;

dispuestos sobre él en estratos, porta los correspondientes contenidos espirituales de sentido relativos al saber, es así el mundo determinado por este sentido lógico.

Tengo que añadir empero lo siguiente: los juicios sobre objetos reales pueden: 1) ser aquellos cuyos conceptos determinantes se extraen directamente de la pura experiencia, de los puros juicios de experiencia (juicios de percepción), 2) aquellos que no se extraen de allí; los objetos que se hallan frente a nosotros tienen, en parte, un revestimiento de conceptos que se adaptan puramente a la experiencia, en parte, conceptos que son meramente «tradicionales» y que conforman dado el caso un estrato de saber ajeno al contenido de experiencia. La ciencia de los objetos de pura experiencia comienza con meros «juicios de percepción». Pero ellos no producen una ciencia objetiva. Las determinaciones no experimentadas que «tiene» una cosa, no son (en cuanto que no son ni fueron percibidas) arbitrarias, aun cuando puedan ser desconocidas e incluso puedan permanecer efectivamente desconocidas en una medida infinita. Si la cosa es real y el mundo es real, tienen que ser construibles en forma de experiencia posible, posiblemente pasada, posiblemente futura, y luego construibles *a priori* en un conocimiento conceptual, en conceptos progresivos aproximativos y según conceptos exactos como ideas delimitadoras. A esto se añade el problema de las cualidades secundarias, la conexión entre la causalidad intercósica y la causalidad de las cosas cualificadas secundariamente en cuanto apariciones de la cosidad subjetivamente eminente que aquí se llama cuerpo orgánico.

Anexo XIX (al Excurso, § 9)

¿Hay afecciones emotivas por parte de objetos pasivamente predados coloreados afectivamente? (1920)

La deconstrucción.

1) Los objetos en la mera «experiencia pura». En la «pura representación» (en un primer sentido), en un contenido de sentido que excluye todos los estratos de sentido surgidos de los actos lógicos.

2) ¿De qué manera está constituido el objeto o puede estarlo antes de toda acción lógica? Pueden precederla o la preceden ya por regla general donaciones de sentido de la esfera emotiva o bien de la voluntad.

[355] Un objeto afecta en el «trasfondo» (consciente en un vivir «predador»). Se puede entender por afección el «estímulo» para dirigirse al objeto captándolo, intuyéndolo —si sigo el estímulo, entonces el acto es un acto dóxico—. La intencionalidad que corresponde al objeto ya era consciente antes de algún modo, pero únicamente ahora el yo está ahí actualizándola y va tras del objeto, tras cómo es y cómo se relaciona con otros: teniendo experiencia y pensando activamente. ¿Puede también decirse y establecerse como caso paralelo: el «objeto» afecta no solo al entendimiento, al yo-del-entendimiento, sino también a la esfera emotiva, al yo sintiente? Así como el yo tiene un trasfondo de experiencia ajeno al yo y una pasividad en la que tiene objetos «inconscientes», que lo afectan y que pueden tornarse objetos actuales de pensamiento o de intuición, también tiene el yo un trasfondo emotivo pasivo, es decir, los objetos conmueven [*berühren*] a la esfera emotiva, en el trasfondo hay ya coloraciones afectivas en cuanto subconsciencia afectiva, y ellas afectan a su manera al yo sintiente. Esto quiere decir que la afección lleva a dirigirse hacia la esfera emotiva, el sentimiento pasivo se vuelve un activo yo-tengo-agrado-por-ello.

En la esfera dóxica (objetos) tenemos la impresión, pero también la «representación», por consiguiente, la percepción, la creencia (en anticipación, preanuncio, conjetura…). En la esfera emotiva (valor) tenemos la sensación actual de placer o el displacer, pero también una remisión anticipadora de placer o

displacer posible, futuro, igualmente impulsos conexos de deseo, etc., así como sentimientos impulsivos pasivos, donde el yo no está presente. ¿Puede considerarse todo esto bajo el punto de vista de la afección? Los impulsos de deseo afectan al yo, él se dirige a ellos: se vuelve yo que representa, que presiente actualmente, y que desea, apetece, quiere, obra, actualmente.

O sea, en lo que concierne a la constitución de los objetos antes de toda configuración lógica de sentido, se puede formular el planteamiento siguiente: reflexionemos en primer lugar: comoquiera que los objetos ya constituidos conmuevan a la esfera emotiva, antes del dirigirse emotivo poseen por parte de la emoción una coloración afectiva subjetiva, o bien (puesto que esto solo se ajusta a ciertos casos) el sujeto pasivo se comporta con respecto al objeto en el modo del sentimiento, en ciertas modalidades, tal como pueden estar motivadas en la pasividad. Esto puede obrar un efecto despertando al yo activo, el yo activo «practica» tomas de posición afectivas o efectúa actos de voluntad. De ahí surgen caracteres de sentido en el objeto que a su vez pueden ser captados. Sobre los objetos se constituyen esos estratos de sentido u objetos de nivel superior con estratos de sentido. A la inversa, los objetos del mundo circundante y los objetos del trasfondo que nos afectan teóricamente o de cualquier otro modo tienen ya estos estratos de sentido; ahora la deconstrucción.

[356] Anexo XX (al Excurso, § 11)

Tarea y límites de la psicología científico-natural (1920)

Una psicología puramente fenomenológica, que, por su parte, está inseparablemente unida a la psicología de la interioridad psíquica pasiva con sus motivaciones pasivas. Se pone de relieve, empero, que lo más esencial que hay que efectuar aquí, y sin lo cual no puede efectuarse nada seriamente valioso, es una psicología *a priori*, y precisamente como una doctrina es-

encial de un yo puro en general y su vida activa y pasiva. En esta pureza no es otra cosa que la fenomenología pura —excepto la actitud—, mientras que, si queremos conocer la vida fáctica del yo de la subjetividad fáctica en la ciencia empírica, es necesaria[13]:

1) una ciencia natural física y una biología física, 2) en conexión con ella, una psicología causalista-científico-natural, que investigue lo causal psíquico según las dependencias empíricas; y precisamente debe investigar los nexos causales inmediatos entre la corporalidad orgánica como corporalidad orgánica física y lo anímico, donde a lo anímico le pertenece el reino entero de la subjetividad yoica, o sea, también los datos de sensación en cuanto lo que en cierto modo es ajeno al yo y sin embargo es subjetivo. Ha de describir, además, la entera típica empírica de la humanidad y de la animalidad en sentido psicofísico, así como fijarla en su exterioridad objetiva, mediante conceptos, también conceptos de la génesis biológica externa (evolución). Aquí entra la fisiognomía, la caracterología externa, etcétera.

En este procedimiento se efectúa continuamente una empatía más o menos clara, desde luego que es necesaria la mayor «claridad» posible, y ella produce un revivir de la interioridad ajena y, en una reflexión que lo acompaña, una captación concreta del tipo total, tal como usualmente apresamos lo psíquico y construimos conceptos empíricos cotidianos, también de los tipos de las vivencias y las clases de actos, como la percepción, el recuerdo, etc. En la exterioridad de la naturaleza, a ello le corresponde el captar concreto de los tipos fenoménicos de cosa, cuya descripción científica exige su descomposición y determinación mediante tipos parciales en la experiencia tipificante; lo mismo ocurre en la descripción de los tipos individuales concretos, así como en los tipos de pueblos, de caracteres de clase social, etc. En la psicología que [357] procede de manera exter-

na con el experimento y los métodos estadísticos, así como en la psicología de la memoria, se opera con dichos tipos.

Una *psicología realmente explicativa, entendida como psicología externa, causalista, no es posible como ciencia «exacta»,* pues incluso para las dependencias psicofísicas, corporal-sensuales más inmediatas, los datos de sensación y los sentimientos sensibles solo son accesibles en su tipificación, y no pueden tener otra objetividad que la de lo aproximado identificable mediante conceptos de tipo, lo que no disminuye empero su valor. *Una psicología científica exacta es únicamente la fenomenología explicativa por comprensión*[14*].

La psicología científico-natural de la exterioridad es un complemento esencial de la biología (fisiología), más precisamente, como somatología de la corporalidad orgánica animal, solo por su intermedio es posible una determinación científico-natural del organismo como un sistema de órganos y como corporalidad orgánica de una espiritualidad. Y la espiritualidad en la exterioridad, en la empiria y en este nexo psicofísico, es desde luego un fragmento de la ciencia de la naturaleza, y es interesante como toda ciencia natural. — Pero un estudio de las estructuras anímicas en su interioridad, el análisis anímico en su verdadero «elemento anímico», es el análisis fenomenológico; y este exige finalmente el conocimiento trascendental, que hace pasar el <conocimiento> de la objetividad a la subjetividad de la constitución y con ello las hace comprensibles a ella y a la espiritualidad misma.

Anexo XXI (al Excurso, § 12)

Estratos de significación espiritual en el mundo circundante. La ley de la convencionalización[15*]

1) Para el ser humano pensado solipsísticamente, los objetos físicos adquieren significados de valor y fin relativamente estables.

2) Si tomamos al ser humano, que por medio de la empatía tiene en su mundo circundante animales y seres humanos, mediante el posibilitamiento de los actos sociales [358] algo nuevo ingresa en el mundo; en el mundo circundante del ser humano, que ahora se torna persona[16*], surgen enlaces de personas en totalidades personales, en unidades personales de orden superior. En mi mundo circundante tengo familias, amistades, matrimonios, asociaciones, parlamento, Estado, asamblea de concejales, etc. Y tenemos ahora «significado espiritual» en sentido diverso:

a) Padre, madre, hijo, señor, siervo, funcionario, oficial, miembro del parlamento, presidente de la asociación, secretario, etc., «órgano», «funcionario» de una comunidad social.

b) Además, las personas actúan sobre las personas en la medida en que se expresan; se desarrollan formas permanentes de expresión, que se expanden en la forma de la tradición y que en la expansión obran efectos: por su intermedio las personas influyen mediatamente en un mundo circundante personal abierto, incluso sin conocerse mutuamente, sin entrar en una relación yo-tú. Se desarrolla una lengua como costumbre de expresión, como un sistema de posibles signos comunicativos prácticos, de unidades con una forma típicamente sensible y con un sentido espiritual que son identificables[17*]. La lengua tiene por así decirlo un cuerpo orgánico lingüístico y un sentido lingüístico (significado). Del mismo modo se forma una costumbre, por ejemplo, la manera de comer, la manera de vestirse para la hora de comer, cómo se ofrece una comida a otros, cómo se recibe al invitado, cómo se expresa el ¡buen provecho!, etc., cómo se saluda a alguien en la calle, cómo se entra de visita a una casa, y así sucesivamente; el problema de la «convención» y su continuar obrando y continuar formándose por medio de la tradición[18*].

c) Obra como configuración de obra: la espiritualidad que surge como convención, lo usual bajo circunstancias dadas —lo acordado—, lo esperado por costumbre, que pertenece al estilo estable de vida como vida en comunidad, es diferente de la espiritualidad que tiene una operación en cuanto operación, una obra en cuanto obra, aunque la operación pueda tener un estilo convencional como forma en sí, que proviene precisamente de la tradición, es decir, no de la individualidad del que la efectúa en referencia al fin individual, sino de la motivación externa de la imitación, de la copia de un modelo, etcétera.

[359] d) Además: las personalidades de nivel superior en cuanto unidades vinculadas socialmente tienen sus correlatos en fines y operaciones internos o externos, de modo que, así como tenemos fines y acciones, operaciones, individual-solipsistas, también tenemos fines comunitarios, efectuaciones comunitarias, acciones comunitarias. Estas últimas <se> caracterizan por el hecho de ser unidades sintéticas de posiciones de fines, etc., referidos a muchos sujetos sin que puedan disolverse en una suma de fines individuales, efectuaciones individuales y acciones. Semejante disolución es una apariencia y peca contra el sentido que necesariamente posee el múltiple centramiento y referencia personal. La obra comunitaria posee así un significado espiritual diferente de la obra individual, ¡y lo mismo ocurre con la acción del sujeto individual en cuanto miembro de la comunidad! Asimismo, según a): la constitución de una personalidad de orden superior produce un significado funcional para cada persona participante. Ella es funcionario de la personalidad comunitaria.

Sin embargo, todo lo espiritual está sometido a la ley de la convencionalización, adopta una forma convencional y tiene la tendencia, por su propia originariedad, de empobrecerse en su sentido nuclear. Todo sujeto individual está sometido a la ley de la costumbre. En su pensar, valorar, obrar, en general en su

vida que obra en aspiraciones, cada novedad funda (surgida originariamente del yo) la tendencia a una costumbre. Así cada sujeto tiene su fin vital. En la comunicación, cada vida del miembro que se abre y expande (se expande por medio de la «tradición») funda la tendencia a una costumbre comunitaria, a una convención. Todo nuevo obrar de un individuo como miembro de una comunidad tiene un modo de la costumbre, y con ello se desarrolla conjuntamente, siguiendo la ley de la costumbre y la convención, el estilo de vida, la forma convencional misma; la convención es algo relativamente permanente y aun así en desarrollo, y toda modificación es a su vez convencional.

Anexo XXII (al Excurso, § 13b)

Aclaración del doble sentido de «valorar» (1924)

En ocasión de la diferenciación entre la investigación del espíritu no normativa y normativa, y frente a la expresión de ciencias valorativas del espíritu, la elucidación del doble sentido de «valorar»:

Evité a propósito esa palabra y hablé siempre de «normar» y usé correlativamente, en lugar de la palabra «valor», la palabra «verdad» en un sentido ampliado. Por esta razón, para «normar» es en efecto muy adecuada la expresión alemana *bewahrheiten*.

1) Valorar como actitud valorativa, como comportamiento de la esfera emotiva o del querer. «Algo [360] es valioso para alguien» dice de muchas maneras que algo, una cosa o una persona, le resulta amable, que la encuentra atractiva, etc. Se trata entonces aquí de un comportamiento de la esfera emotiva, un comportamiento afectivo, un «tener por valioso».

Todo fin y todo medio es en este sentido tenido por valioso. Todo «bien», toda cosa útil en cuanto tal, se llama así valor. Bienes se llaman en general también los valores; metas del apetecer y del aspirar práctico, metas de la voluntad. Allí no es ne-

cesario en absoluto hablar de normación. Ella entraría en escena únicamente cuando se preguntara si lo grato, bello, etc., es verdaderamente bello, si el bien es verdaderamente un bien.

2) No sin relación con esto, pero fuera de la referencia a la esfera emotiva, la lengua utiliza la palabra valorar en el sentido de «evaluar», cuando hace referencia a cualquier clase de normación en cuanto tal: el derecho de comprobar (revalorar) una afirmación, es decir, indagar los «fundamentos», o sea, normar lógicamente; apreciar una cosa, comprobar si en verdad <es> buena o no; apreciar una obra de arte, una obra bella, etcétera.

3) Puesto que el evaluar recuerda a un medir, un medir las opiniones lógicas, estéticas, éticas, por así decirlo, se halla en la correspondiente verdad como «medida normativa» (como en la medición, un establecerla y ver si coincide, si concuerda o no), se llama «evaluar» también cualquier medir: valor oro, magnitud del valor monetario, magnitud de los quilates, según los cuales se calcula el valor nacional-económico, que es un valor de bienes. Finalmente, se «verifica» la longitud de un bastón, por ejemplo, como 100 <c>m, el peso de una piedra se «estima» en 5 kg, etcétera.



EDMUND GUSTAV ALBRECHT HUSSERL (Prossnitz, 1859 - Friburgo, 1938) filósofo nacido en Moravia, fundador de la fenomenología trascendental y, a través de ella, del movimiento fenomenológico, uno de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo XX y lleno de vitalidad en el siglo XXI.

Estudió física y astronomía y se doctoró en matemáticas antes de entregarse a la filosofía impulsado por las lecciones de Franz Brentano en la Universidad de Viena. Enseñó en las universidades de Halle (1887-1901), Gotinga (1901-1916) y Friburgo (1916-1928). Entre sus obras cabe destacar: Investigaciones lógicas (1901), donde hace irrupción la disciplina de la fenomenología a cuyo cultivo, desarrollo y exposición dedicó Husserl lo medular de su actividad filosófica en el resto de su vida; Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro Primero, 1913); Lógica formal y lógica trascendental (1929), Meditaciones cartesianas (1931); La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (edición incompleta, 1936); y La idea de la fenomenología (1950)

en la cual realiza una síntesis de las ideas medulares de su fenomenología.

Notas

[1] Cf. la introducción de Henning Peucker a E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, Husserliana,* t. XXXVII, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2004, p. XIII (en adelante: *Hua* XXXVII). <<

[2] Cf. la introducción de Guillermo Hoyos Vásquez y la nota a la traducción de Agustín Serrano de Haro, en E. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos,* Barcelona/México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002 (en adelante: Renovación). <<

[3] E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), Husserliana,* t. XLII, ed. de Rochus Sowa y Thomas Vongehr, 2014 (en adelante: *Hua* XLII). <<

[4] *Hua* XXXVII, p. XVI. <<

[5] Sobre la evolución de las reflexiones husserlianas sobre la ética, además de la introducción al tomo XXVIII de la *Husserliana*, cf. Ullrich Melle, «Husserls personalistische Ethik», en Beatrice Centi y Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl,* Nápoles, Bibliopolis, 2004, pp. 327-356 (existe una versión en inglés: «Husserl's personalist Ethics»: *Husserl Studies* 23, 1 [2007], pp. 1-15); «Edmund Husserl: From Reason to Love», en John J. Drummond y Lester Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* , Dordrecht, Kluwer, 2002, pp. 229-248; «The Development of Husserl's Ethics»: *Études phénoménologiques* VII, 13-14

(1991), pp. 115-135. Cf. también Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón, *La ética de Edmund Husserl,* Sevilla/Madrid, Thémata/Plaza y Valdés, 2011; Julia V. Iribarne, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl,* Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007; Henning Peucker, «From Logic to the Person: An Introduction to Edmund Husserl's Ethics»: *The Review of Metaphysics* 62 (diciembre de 2008), pp. 307-325; Laurent Perreau, «La double visée de l'éthique husserlienne: intentionnalité et téléologie»: *Alter. Revue de phénoménologie. Éthique et phénoménologie* 13 (2005), pp. 11-34. <<

[6] Edmund Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-14, Husserliana,* t. XXVIII, ed. de Ullrich Melle, Dordrecht, Kluwer, 1988 (en adelante: *Hua* XXVIII). Una traducción al castellano de este volumen se encuentra en preparación. Existe una traducción al francés: E. Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (*1908-1914*), París, PUF, 2009. <<

[7] Se trata del primer texto complementario (*Hua* XXVIII, pp. 381-384). Los cursos anteriores que Husserl dicta en Halle corresponden a los años 1891, 1893, 1894 y 1895 (cf. *Hua* XXVIII, p. XV, nota 1). <<

[8] Cf. los textos complementarios 2, 3 y 4 de *Hua* XXVIII, pp. 384-418. <<

[9] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura,* trad. de Antonio Zirión Quijano, México, D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM/FCE, 2013, § 139, p. 425 (en adelante: *Ideas I*). <<

[10] *Ideas I* , § 139, p. 425. <<

[11] *Ideas I* , § 117, p. 368. <<

[12] A propósito del papel de las reflexiones éticas de Husserl en el desarrollo de la fenomenología trascendental, cf. Ullrich

Melle, «Objektivierende und nicht-objektivierende Akte», en S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1990, pp. 35-49, texto al que remite Rudolf Bernet en «¿Una intencionalidad sin objeto ni sujeto?», en Rosemary Rizo-Patrón, *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima, Fondo Editorial PUCP/Instituto Riva-Agüero, 1993, pp. 166 y 167. Cf. también el capítulo VII de Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, París, Vrin, 2005, pp. 151-168. Respecto del tema de la intencionalidad de los actos del sentimiento y de la voluntad, y del orden de fundación de actos, véase Agustín Serrano de Haro, «Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos»: *Anuario filosófico* XXVIII, 1 (1995), pp. 61-89. <<

[13] *Hua* XXVIII, § 12d, p. 343. <<

[14] *Hua* XXVIII, § 12d, pp. 342 y 343. Cf. Investigaciones lógicas, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Barcelona, Altaya, 1995, t. II, § 15, pp. 505-511. <<

[15] *Hua* XXVIII, § 4c, p. 183. <<

[16] En ese sentido, se entiende que posteriormente Husserl afirme, recordándonos a Kant, que se trata de una razón universal que tiene funciones inseparables, pero no partes (*Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23, Husserliana*, t. XXXV, ed. de Berndt Goossens, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 2002, § 7, p. 48) y que, ahí donde subraya el carácter teleológico del ser humano, afirme «… que la razón no admite ninguna diferenciación en 'teórica', 'práctica' y 'estética'…» (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. de Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 308; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philoso-*

phie, Husserliana , t. VI, ed. de Walter Biemel, 2 1962, § 73, p. 275. <<

[17] *Hua* XXVIII, § 1, p. 4. <<

[18] Husserl se inspira en Brentano, quien ya había señalado una distinción análoga a la de los juicios ciegos y evidentes en la esfera del agrado y desagrado. Cf. Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, trad. de Manuel García Morente, estudio preliminar de Juan Miguel Palacios, Madrid, Tecnos, 2002, espec. § 26-27, pp. 26-30. <<

[19] «A la pregunta por la validez objetiva y absoluta de las normas éticas corresponde la pregunta por la validez absoluta de las normas lógicas. La disputa acerca de la idea de un bien en sí tiene su paralelo en la disputa acerca de la idea de verdad en sí, la disputa en torno a la relación de la disciplina técnica ética con la psicología tiene su paralelo en la disputa acerca de la relación de la disciplina técnica lógica con la psicología» (*Hua* XXVIII, § 3, p. 17). <<

[20] *Hua* XXVIII, § 4b, p. 27. <<

[21] *Hua* XXVIII, § 7, p. 59. <<

[22] *Hua* XXVIII, § 8, p. 69. <<

[23] *Hua* XXVIII, § 7, p. 60. <<

[24] *Hua* XXVIII, § 1, p. 4. <<

[25] Cf., en particular, Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, cit., § 31, pp. 33 ss. Véase también del mismo autor *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, según las lecciones sobre «Filosofía práctica» tomadas de la obra póstuma y editadas por Franziska Mayer-Hillebrand, Berna, Francke, 1952, § 61-63, pp. 211-217. <<

[26] Cf. *Hua* XXVIII, § 12. <<

[27] Después de enunciar ahí la ley de sumación («la realización colectiva de bienes prácticos que no sufren con ello la

merma de su valor depara 'un bien sumativo' de mayor valor que el de cada una de las sumas parciales o miembros individuales»), Husserl explica: «Tales leyes fundan una interrelación de todos los posibles bienes, o, como también podemos decir, de todos los posibles fines de uno y el mismo sujeto. Fundan así la imposibilidad de, al ponderar, planificar y actuar, tomar en consideración los valores individuales por sí solos, como si su relación individualizada y la satisfacción resultante de ella pudiese proporcionar contento duradero a la persona» (*Renovación*, p. 33). <<

[28] Cf. Ullrich Melle, «Husserl's Phenomenology of Willing», en James G. Hart y Lester Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 169-192; Thomas Vongehr, «El tema de la acción en los manuscritos de investigación de Husserl», en Gustavo Leyva (ed.), *Filosofía de la acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, Universidad Autónoma Metropolitana/Síntesis, 2008, pp. 489-523; y Henning Peucker, «Hat Husserl eine konsistente Theorie des Willens? Das Willensbewusstsein in der statischen und der genetischen Phänomenologie»: *Husserl Studies* 31 (2015), pp. 17-43. <<

[29] *Hua* XXVIII, § 18, p. 136. Husserl tampoco renuncia a la ley de absorción en el periodo de Friburgo, ni en estas lecciones (cf. infra , § 49, p. 253) ni en *Renovación*: «Donde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su realización colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores» (p. 33). <<

[30] *Hua* XXVIII, p. 140. <<

[31] *Hua* XXVIII, § 21, p. 153. Cf. Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral, cit.*, § 17, pp. 20 y 60, nota 20: «elige lo mejor entre lo que es accesible»; cf. también *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, cit., § 64, p. 221 <<

[32] *Hua* XXVIII, § 20, p. 142. <<

[33] *Hua* XXVIII, § 21, p. 153. <<

[34] *Hua* XXVIII, § 19, p. 1141. <<

[35] *Hua* XXVIII, § 19, p. 137. <<

[36] *Hua* XXVIII, § 19, p. 141. <<

[37] Cf. Mariano Crespo, «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity»: *Ethical Perspectives* 22, 4 (2015), pp. 699-722; Mariana Chu García, «¿Afectan las objeciones de Scheler a Kant también a la ética de Husserl?», en Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión Q. (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. IV (2012), pp. 241-255. <<

[38] Carta del 2 julio de 1920 a W. E. Hocking (citada por Peucker en *Hua* XXXVII, p. XV, nota 3). <<

[39] Cf., por ejemplo, los textos 32 y 34 de *Hua* XLII.. <<

[40] *Hua* XLII, pp. XCIV-XCV, <<

[41] E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920, Husserliana Materialien*, t. IX, ed. de Hanne Jacobs, Dordrecht/Heidelberg/Nueva York/Londres, Springer, 2012, pp. 144-145 (en adelante, *Hua Mat* IX). <<

[42] Cf. la introducción de Melle a *Hua* XXVIII, p. XLII; Karl Schuhmann, «Probleme der Husserlschen Wertlehre»: *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), p. 110; Vincent Gérard, «L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl», en Beatrice Centi y Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica*, cit., p. 140. <<

[43] Cf. *Ideas* I, § 148, p. 447. <<

[44] Cf. *Hua* XXVIII, § 19, p. 140. <<

[45] Cf. *Hua Mat* IX, p. 146, nota. Husserl se refiere a esta objeción en 1909, texto complementario n.º 5 de *Hua* XXVIII, pp. 419-420. Sobre el papel del amor en las reflexiones ético-metafísicas de Husserl y sobre la crítica de Geiger, véase la introducción de los editores de *Hua* XLII, especialmente las pp. CII-CVIII y la nota 1, p. CIV. <<

[46] *Hua Mat* IX, p. 146, nota. <<

[47] Ms. B I 21, 60a, citado en *Hua* XLII, pp. CXI-CXII, nota 4. <<

[48] E. Husserl, «Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917)», en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921), Husserliana,* t. XXV, ed. de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 267-293 (en adelante, *Hua* XXV). <<

[49] *Hua* XLII, p. XCVI. <<

[50] *Hua* XXVIII, § 19, p. 141. <<

[51] Cf., por ejemplo, E. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* trad. y estudio preliminar de Mario A. Presas, Madrid, Tecnos, 1997, § 37, p. 102 y § 48, p. 141. <<

[52] Como señala Peucker (*Hua* XXXVII, p. XIX), para la preparación de este texto, Husserl se apoya en las lecciones de filosofía práctica de Brentano, que recuerda con gratitud, y en la *Historia de la ética como ciencia filosófica* de Friedrich Jodl (Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, Stuttgart/Berlín, 2.ª ed., 1906), lo que explicaría que Husserl cite un pasaje de Locke como si fuera de Hobbes. <<

[53] Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik,* cit., pp. 4-5, 304. <<

[54] Husserl intentaría así contrarrestar la disminución de los asistentes originada por el carácter sistemático del primer capítulo. Como señala el editor alemán del volumen, en la primera página del texto Husserl anota lo siguiente: «Las lecciones in-

troductorias hasta el comienzo de la parte histórico-crítica eran demasiado abstractas y causaron una verdadera huida de asistentes» (cf. *Hua* XXXVII, p. XX, nota 1). <<

[55] Véase el segundo capítulo de la tercera sección de E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*;, trad. de Antonio Zirión Q., México D.F., Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1997, pp. 259-328. <<

[56] Véase especialmente la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 87-117. <<

[57] Véase especialmente la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 87-117. <<

[58] En el tercer ensayo de *Renovación*, leemos la siguiente formulación: «Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica». No hay que descuidar, sin embargo, la aclaración que sigue respecto del carácter individual del devenir teleológico implicado en dicho imperativo: «Pero a la exigencia axiológica de 'ser de este modo' pertenece por esencia la exigencia práctica de 'llegar a ser de este modo', y de, en camino hacia el polo directriz que guía desde la inalcanzable lejanía (en camino hacia la idea de perfección absoluta en la razón absoluta), hacer en cada momento del tiempo *lo que en él sea lo mejor posible* y, así, hacerse siempre mejor según las posibilidades que el tiempo ofrece» (*Renovación*, p. 38). Cf. Mariano Crespo, «Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity», cit. <<

[59] Ese carácter autónomo se expresa no solo en el tema del excurso, sino también por el hecho de que Husserl extrae el texto de la carpeta en la que se hallaban las lecciones y lo archiva independientemente en la segunda parte de la década de los años veinte. Como señala el editor alemán, Ludwig Landgrebe utiliza algunos pasajes de los tres primeros parágrafos para sus

estudios sobre lógica que terminan en la publicación de *Experiencia y Juicio*;, cuyo § 64 corresponde al § 2 del excurso (*Hua* XXXVII, p. XXXVI). <<

Notas

[1] El término *Kunstlehre*, empleado por Husserl, ha sido traducido al castellano como *arte* (cf. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, t. I, trad. de M. García Morente y J. Gaos, Madrid, Alianza, 1999) y *doctrina de reglas* (cf. J. Iribarne, *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007); al inglés, como *theory of art* (cf. H. Peucker, «From Logic To Person. An Introduction to Edmund Husserl's Ethics», cit.; y al francés, como *technologie* (cf. E. Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* [1908-1914], prefacio de D. Pradelle, trad. de Ph. Ducat, P. Lang y C. Lobo, París, PUF). De otro lado, en el caso de *Verdad y método*, se ha empleado el término preceptiva (cf. H. G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977). Por cuestiones de estilo, pero también semánticas, emplearemos aquí, coincidiendo con la traducción italiana de estas lecciones, la expresión «disciplina técnica» (E. Husserl, *Introduzione all'etica*, Roma/Bari, Laterza, 2009). <<

[2] Como hemos mencionado en la Presentación, Husserl se ocupa sistemáticamente de este paralelismo al inicio de las *Lecciones sobre cuestiones fundamentales de ética y teoría del valor* (1914) (cf. *Hua* XXVIII, pp. 3-69). Cf. al respecto M. Crespo, «El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler», en I. García de Leániz (ed.), *De*

nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios, Madrid, Encuentro, 2010, pp. 207-224. <<

[3] Husserl utiliza en este lugar el término *Beurteilung*, el cual es vertido aquí al castellano como *apreciación*. Somos conscientes de que apreciación tiene una cierta connotación positiva en castellano. Sin embargo, aquí se utiliza en un sentido neutral. Hemos preferido traducirlo así en lugar del más literal *enjuiciamiento*. <<

[4] Cuando, como es aquí el caso, *Sollen* aparece con *Pflicht*, hemos traducido el primer término como *deber* y el segundo como *obligación*. <<

[5] Husserl utiliza aquí el vocablo alemán *Gesinnung*. No es fácil traducir al castellano este término. Se ha solido hacer como «disposición de ánimo». Esta es, por ejemplo, la opción de García Morente en sus ediciones de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, aunque a veces elige sorpresivamente *ánimo*. Martínez Marzoa, en su traducción de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, vierte este término como «intención». Por su parte, Frings y Funk, en su traducción al inglés de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* de Max Scheler traducen *Gesinnung* como *moral basic tenor*. La más problemática de estas opciones es, a nuestro juicio, traducir este vocablo como «intención», traducción que en el contexto de la filosofía moral kantiana se suele reservar para *Absicht*. «Disposición de ánimo» tiene, ciertamente, la ventaja de reflejar el carácter conativo de *Gesinnung*, pero presenta los inconvenientes de suscitar la impresión de que estamos hablando de una realidad semejante a nuestros cambiantes estados de ánimo y de no reflejar la permanencia de esta disposición. Por último, *moral basic tenor* pierde el carácter disposicional. Tampoco nos convence la opción de los traductores italianos de verter *Gesinnung* como *convinzione*. Aquí hemos optado por traducir *Gesinnung* como disposición

de fondo. Cf. M. Crespo, «Sobre las disposiciones morales de fondo»: *Themata. Revista de Filosofía*, 41 (2009), pp. 144-160. <<

[6] Cf. Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, pp. 1-12 (Hamburgo, Felix Meiner, 2013) (Nota del editor de *Hua* XXXVII; en adelante: NE). <<

[7] Cf. sobre el siguiente texto del § 3, la versión de 1920, Anexo I: «Sobre la diferencia entre ciencias teóricas y disciplinas técnicas» (NE). <<

[8] Hermann Stegemann (30.5.1870-8.6.1945), escritor e historiador, redactó, entre otros, informes sobre la situación militar en la Primera Guerra Mundial, que fueron muy estimados y, entre 1917 y 1921, escribió su obra principal, *Geschichte des Krieges 1914-1918*, en varios tomos (NE). <<

[9] Cf. sobre la versión de 1920 de lo que sigue, el Anexo II: «Recapitulación. La ambigüedad en el concepto de disciplina técnica» (NE). <<

Notas

[1] Vincent Gérard ha mostrado que este pasaje, tomado aparentemente de Friedrich Jodl, pertenece más bien a Locke (*An Essay concerning Human Understanding,* lib. II, cap. XXVIII, § 5 (cf. «Husserl critique de l'éthique de Hobbes»: *Études phénoménologiques, Husserl et l'éthique* XXIII-XXIV, 45-48 [2007-2008], espec. pp. 95 ss.). <<

[2] Thomas Hobbes, *De cive,* París, 1642 (anónimo); Ámsterdam, 1647 (versión ampliada) (NE). *De cive,* Madrid, Alianza, 2010. <<

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil,* Londres, 1651 (NE). *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil,* Madrid, Alianza, 2009. <<

[4] Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees or Privat Vices, Public Benefits,* Londres, 1714, publicado en una forma mucho más corta en 1705 con el título *The Grumbling Hive or Knaves Turned Honest* (NE). *La fábula de las abejas: los vicios privados hacen la prosperidad pública,* Madrid, FCE, 2004. <<

[5] David Hartley, *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations,* Londres, 1749 (NE). <<

[6] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Londres, 1789. *Traité de législation civile et pénale,* adapt., trad. y ed. de Étienne Dumont, París, 1802 (NE). *Los principios de la moral y la legislación,* Buenos Aires, Claridad, 2008. <<

[7] John Stuart Mill, «Bentham: London and Westminster Review», en *Dissertations and Discussions; Political, Philosophical, and Historical,* vol. I, Londres, 1859, p. 368 (NE). *Bentham*, Madrid, Tecnos, 2013. <<

Notas

[*] Buena precisión. Dejada de lado en la lección. <<

[1] La analogía entre percibir (*Wahrnehmen*) y captar el valor (*Wertnehmen*) aparece ya en las *Lecciones sobre problemas fundamentales de ética*, impartidas por Husserl en 1908-1909, publicadas en *Hua* XXVIII. En ellas, se discute en torno al carácter objetivante de los actos valorativos y volitivos. Esta analogía es considerada de nuevo por Husserl en *Ideas* II, § 4. Frente al neologismo *valicepción*, nosotros hemos preferido la paráfrasis «aprehensión» o «captación del valor». <<

[2] *Ética a Nicómaco*, X, 1172b 9ss (NE). <<

Notas

[1] Cf. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, p. 389; Stuttgart, 1981, p. 326 (NE). Cf. *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, revisión de Martín Aldao, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2003, p. 297. <<

[2] Cf. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, p. 239; Stuttgart, 1981, p. 11 (NE). Cf. *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, revisión de Martín Aldao, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2003, p. 184. <<

[3] Cf. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, p. 57; Stuttgart, 1981, p. 46 (NE). Cf. *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, revisión de Martín Aldao, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2003, p. 50. <<

[4] Cf. Max Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845, p. 58; Stuttgart, 1981, p. 47 (NE). Cf. *El único y su propiedad*, trad. de Pedro González Blanco, revisión de Martín Aldao, Buenos Aires, Libros de Anarres, 2003, p. 51. <<

[5] Respecto de esto, cf. también el Anexo III: «Los sentimientos sensibles. Sobre la constitución de las apercepciones de valores y los temples de ánimo». <<

[6] David Hume, *A Treatise on Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, 1739-1740 (NE); *Tratado de la naturaleza humana, estudio preliminar*, trad. y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 1988. <<

[7] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Londres, 1751 (NE); *Investigación sobre los principios de la moral*, prólogo, trad. y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006. <<

[8] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., pp. 57-58. Ahí donde la traducción castellana dice «la condición de los hombres», la alemana, empleada por Husserl, dice «la condición de la sociedad» («in der Lage der Gesellschaft»). <<

[9] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 64. Ahí donde la traducción castellana dice «el bien de la humanidad», la alemana dice «el bien de la sociedad («das Wohl der Gesellschaft»). <<

[10] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 90. <<

[11] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 91. <<

[12] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 92. <<

[13] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 93. Ahí donde la traducción castellana del texto de Hume dice «nuestra felicidad y seguridad presentes» («our present happiness and security»), el texto alemán empleado por Husserl dice «nuestro bien individual presente» («unserem gegenwärtigen individuellen Wohl»). <<

[14] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit. En lugar de «la mezcla de estos dos distintos sentimientos» («the mixture of these distinct sentiments»), la versión alemana traduce «la mezcla de distintas valoraciones» («die Mischung der verschiedenen Wertungen»). Mostrando ya el camino de su crítica a Hume, Husserl entiende *sentiments* como «sensaciones» (*Empfindungen*). <<

[15] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 93. <<

[16] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 94. <<

[17] Cf. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, cit., p. 200. <<

[18] Nombre de una bahía de las islas Orcadas (Escocia), donde el 21 de junio de 1919 gran parte de la flota alemana de alta mar ahí internada se hundió ella misma para así impedir la entrega a los Estados vencedores (NE). <<

[*] (Brentano). Toda la exposición sobre la teoría de Hartley. <<

[**] ¿El resto también según las lecciones de ética de Brentano? <<

[19] Con respecto a esto, cf. el Anexo IV: «La avaricia. Crítica a la psicología asociacionista mediante un análisis concreto de la motivación», pp. 327 ss. (NE). <<

Notas

[*] Esto, en todo caso, ya no corresponde a Brentano. <<

[1] Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie del Wissenschaften* LIII, Berlín, 1894 (NE); «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica (1894)», en *Psicología y teoría del conocimiento*, trad. de E. Ímaz, México D.F., FCE, 1951. <<

[2] Valle alpino del extremo oriental del cantón de los Grisones, al este de Suiza. <<

[3] Con respecto a esto, cf. el Anexo V: «Motivación racional y motivación pasiva. La distinción entre motivación racional y prerracional», (NE). <<

[4] «… *rechtmäßige,* eben in prägnantem Sinn vernünftige, *rationale sind*»: Husserl emplea aquí tanto el término alemán como el latino para referirse a la legitimidad de los motivos que hacen racional a todo acto. <<

[*] Mejor: motivación pasiva y activa. <<

[*] No hay que pasar por alto que cada acto (precisamente, en tanto constituido en la conciencia interna) también tiene su fuerza de motivación pasiva, entra en asociaciones, provoca tendencias habituales, etcétera. <<

[5] Husserl retoma aquí la analogía entre el juzgar en tanto «considerar-verdadero», *Für-wahr-Halten,* y lo que traducimos como apreciar o tener por valioso, *Werthalten*. <<

[6] Cf. al respecto, el Anexo VI: «Recapitulación de la crítica a la naturalización psicologista de la espiritualidad pasiva y activa», (NE). <<

[7] Cf. al respecto el Anexo VII: «Sobre la habitualización de las posiciones originarias de medios y fines», (NE). <<

Notas

[1] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, vol. I, Stuttgart, Berlín, 1906, p. 232. En esta frase, se trata de la primera tesis del Bachillerato teológico de Cudworth (1644) (NE). <<

[2] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, vol. I, Stuttgart, Berlín, 1906, p. 235; Jodl se refiere aquí a la traducción latina de J. L. Mosheim del *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* (Londres, 1731), que apareció con el título *De aeterna et immutabili rei moralis seu iusti et honesti natura* como apéndice a la traducción de Mosheim de *The True Intellectual System of the Universe* (Londres, 1678), en *Systema intellectual huius universo* (Jena, 1733) de Cudworth. Cf. especialmente lib. IV, cap. IV: VI (NE). <<

[3] Cf. Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, cit., p. 26, o Samuel Clarke, *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, Londres, 1706; reimpr. facsímil, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1964, p. 5 (NE). <<

[4] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, cit., p. 273, o Samuel Clarke, *A Discourse...* , pp. 66 s. (NE). <<

[5] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, cit., p. 273, o Samuel Clarke, *A Discourse...* , pp. 66 s. (NE). <<

[6] En el transcurso de la lección, en este pasaje, sigue el excurso, que aparece más abajo como «Texto complementario», titulado «Naturaleza y espíritu. Ciencias objetivas y ciencias normativas. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu» (NE). <<

[7] Sobre esto cf. Anexo VIII: «La mera naturaleza psicofísica como ámbito de investigación de las ciencias naturales no contiene nada susceptible de recibir una norma», pp. 326 s. (NE). <<

[8] Richard Price, *Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals*, Londres, 1758 (NE). <<

[9] Cf. Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 43 (NE). <<

[10] David Hume, *A Treatise on Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres, 1739-1740 (NE). *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2002. <<

[11] Sobre esto, cf. el Anexo IX: «Notas en relación con la teoría de Shaftesbury sobre la teoría de los afectos de la reflexión», pp. 336 ss. <<

[12] Anthony Ashley-Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times etc.*, Londres, 1711 (NE). <<

[13] Cf. Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, trad. e introd. de Paul Ziertmann, Leipzig, 1905, p. 26 (NE). <<

[14] Cf. Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, trad. e introd. de Paul Ziertmann, Leipzig, 1905, p. 16 (NE). <<

[15] Cf. Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, trad. e introd. de Paul Ziertmann, Leipzig, 1905 p. 59 (NE). <<

[16] Cf. Shaftesbury, *Untersuchung über die Tugend*, trad. e introd. de Paul Ziertmann, Leipzig, 1905 p. 16 (NE). <<

[17] O, más bien, en sí, el arte y la estética no son una moral, aunque se ejerce una injerencia en la moral tan pronto como consideramos que los hombres que se dedican al arte y a la estética son seres libres, dotados de responsabilidad. <<

Notas

Notas

Notas

[1*] Contraste entre la actitud ética y la axiológica con respecto a valores de belleza y valores de bien (los valores del deseo, pero no para mí <en cuanto> prácticos). <<

[2] Husserl se refiere a la lección *Introducción a la filosofía* del semestre de invierno de 1919/1920 (NE). <<

[3*] Desafortunadamente no hemos mencionado la afinidad con la ética de Fichte. Cf. Anexos, Proyecto de continuación [Anexo XII: «La institución del sí mismo ético, verdadero, como autodesdoblamiento del yo (1920)»; Anexo XIII: «¿Es la aspiración a la beatitud simplemente egoísta frente a la aspiración del bien? (1920)». <<

Notas

[1] El término empleado por Husserl, *Sachbegriff*, remite a *Sache*, que significa «cosa» en la acepción amplia que incluye la cosa física (*Ding*) y los «asuntos». Por esta razón escogimos traducir *Sach* - y *sachlich* por «material» y no, por ejemplo, «cósico», más apegado al sentido literal de cosa física. Como se advierte en este y los siguientes parágrafos del Excurso, *material* se opone aquí a *normativo*. <<

[2*] Deficiente. Juzgar ónticamente —juzgar críticamente, determinar— criticar. <<

[3*] Proposiciones perceptivas, proposiciones rememorativas, proposiciones de expectativa, proposiciones conceptuales (predicativas), etcétera. <<

[4*] Tema: conexión esencial entre yo, acto yoico, sentido y objeto (puro y simple), estado de cosas puro y simple. <<

[5*] Juzgar, en general: poner dóxico. Por ejemplo, también, percibir. <<

[6] El objeto mismo = el cuerpo celeste verdaderamente existente. <<

[7] Fitzlijutzli o Vitzliputzli es el nombre deformado del dios azteca Huitzilopochtli (NE). <<

[8*] Objeto entre comillas. <<

[9*] Metedura de pata: ¡después de la lección advierto que esto así no funciona! <<

[10*] Irrealidad [*Irrealität*] del sentido <<

[11*] Idea de un «yo puro», de uno que, conforme a la posibilidad ideal, obra pensando, valorando, etc., libremente, sin impedimentos. <<

[12*] «Idea» es un término inservible. Mejor «objeto irreal [*irrealer*]». <<

[13*] El sentido idéntico no se singulariza individualmente. Lo universal subsume en la coincidencia a lo singular, pero el sentido no subsume a lo singular. <<

[14*] No leído y, en este punto, no lo tengo tampoco claro. Desde «Es un problema peculiar» hasta «no es expresable directamente y en sentido propio». <<

[15] Cf. Anexo XIV: «Ser-indicado de un sentido y tener claro el sentido mismo». <<

[16*] Todo eso es insuficiente. <<

[17*] Pero lo que aquí se señala del lado de la conciencia es preciso señalarlo en el sentido como el momento ideal de la verdad <<

[18*] Aquí se pasa por alto la diferencia entre las puras proposiciones de la fantasía y las proposiciones realmente efectivas (y sus modalidades); los sentidos o proposiciones realmente efectivos, los planteamientos realmente efectivos, las proposiciones problemáticas, etc., tienen su verdad o falsedad. <<

[19*] Actos: aquí manifiestamente las actividades yoicas, las acciones que irradian del yo como unidades peculiares, que a su vez tienen sus nóesis. <<

[20*] La crítica del conocimiento, la crítica del juicio, la crítica de los actos valorativos y prácticos, la ciencia universal de las leyes de esencias que regulan como normas el comportamiento racional de los actos. <<

[21] Cf. Luis R. Rabanaque, «El arraigo de la razón en la vida según Husserl»: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 4/II (2013), *Razón y vida*, pp. 383-397. <<

[22*] Proposiciones determinantes en el sentido más amplio (juicios categoriales y sus análogos). <<

[23*] Proposición-sustrato: objeto sobre el cual, como sentido que está puesto y que por ende está ahí en el juicio para quien juzga, está pre-supuesto, como existiendo para él de modo puro y simple. El objeto-sobre-el-cual es aquel que hay que determinar, el sustrato de determinación. <<

[24] Husserl emplea aquí *Normverhalte,* para mantener la correspondencia con los correlatos de las otras esferas de la razón: *Sachverhalte,* «estados de cosas», en la esfera teórica, y *Wertverhalte,* «estados de valor», en la esfera afectivo-axiológica. En todos los casos, no se trata de la captación de objetos («cosas») singulares, sino de relaciones (*Verhalte*) entre objetos, de las maneras como se «comportan» (*verhalten*) entre sí. <<

[25*] Predicados materiales frente a predicados normativos. <<

[26*] Contenido doctrinal de una ciencia y su contenido crítico. <<

[27*] Habría entonces que designar a los juicios normativos también como juicios críticos. <<

[28*] «En general» en universalidad «formal». De ahí resulta la ontología formal. Pero, a continuación, entran en consideración las regiones «materiales», naturaleza, espíritu, etc., y, por ende, las «ontologías materiales» según sus regiones puras cognoscibles formalmente, etcétera. <<

[29] Cf. Anexo XV: «Anotaciones a las ciencias del ser y a las ciencias normativas. Sentido de la ontología formal» (NE). <<

[30*] <Cf.> en contra: comienzo de la próxima lección <= § 7>. <<

[31] Cf. Anexo XVI: «Anotaciones sobre la normación de materias y de objetos», (NE). <<

[32*] Pero eso no es unidad del sistema. <<

[33*] Tránsito <a> las ciencias de la naturaleza y del espíritu. <<

[34*] Pero esta es la normación de las ciencias en cuanto ciencias y no de los ámbitos. <<

[35] Cf. sobre esto el Anexo XVII: «La experiencia natural y el contenido de sentido de sus objetos», (NE). <<

[36*] Demasiado simple. <<

[37*] Un primer concepto de experiencia pura. <<

[38] Cf. Anexo XVIII: «El mundo dado en experiencia pura, en toma de conocimiento pura, y dado en estratos de saber», (NE). <<

[39] Cf. Anexo XIX: «¿Hay afecciones emotivas por parte de objetos pasivamente predados coloreados afectivamente?», (NE). <<

[40] Fragmento omitido. Por todas partes falta la diferenciación entre explicitación y determinación conceptual. El valorar «determinante» es un explicitar, el explicitar valorativo como análogo del explicitar material, relativo a la experiencia. <<

[41] Husserl aprovecha aquí la existencia de dos términos en alemán, uno de origen latino y otro, germánico, para distinguir entre el ser animado en general (*Animal, animalisch*), como opuesto a ser no-viviente, y el animal en sentido estrecho (*Tier, tierisch*), como opuesto al vegetal o al humano. Estas distinciones ya habían sido elaboradas en el segundo tomo, no publicado en vida, de las Ideas , cf. *Hua* IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* , ed. de W. Biemel, La Haya, 1952; ver esp. § 12, 14, 19-21 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* trad. de Antonio Zirión, México, UNAM, 1997). <<

[42] Nuevamente juega Husserl aquí, como en otras partes, con los dos vocablos que ofrece la lengua alemana para «cuerpo»: *Körper,* del latín *corpus,* que se refiere al cuerpo en cuanto cosa material, física, y *Leib,* derivado de *Leben,* «vida», que alude al cuerpo en cuanto animado, viviente. El primero ha sido empleado profusamente a lo largo de las Lecciones y vertido regularmente como «cuerpo». El segundo se incorpora aquí al Excurso en el contexto de la duplicidad que ofrecen los *Animalien* (cf. nota anterior) al ser cosas físicas integradas al mundo físico y cosas animadas unidas a un alma o principio subjetivo, que en el caso humano es un alma espiritual o espíritu (*Geist*). Lo traducimos como «cuerpo orgánico». El sustantivo abstracto derivado, *Leiblichkeit,* lo hemos vertido aquí como «corporalidad orgánica». En ocasiones, Husserl combina ambos sentidos empleando la expresión *physischer Leib,* que traducimos como «cuerpo físico orgánico». Sobre esto puede verse el tomo IV de *Husserliana* (edición citada en la nota anterior), § 35-42. Cf. también Luis R. Rabanaque, «Corporalidad, comunalización y comunicación», en *Acta fenomenológica latinoamericana,* vol. IV (Actas del V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 413-426. <<

[43] . Cf. para esto también el texto n.º 16 de *Husserliana* XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905-1920,* ed. de Iso Kern, La Haya, 1973, pp. 438 ss., que tuvo su origen en junio de 1920, en cercanía material y temporal inmediatas a la temática que aquí se discute (NE). <<

[44*] Causal = reglado inductivamente, pero no por ello reglado exactamente de manera unívoca, o sea, no por ejemplo comprensible de suyo. <<

[45*] ¿Es trascendente una expresión correcta? Se trata de propiedades inductivas, pero una subjetividad, aunque sea un alma,

es decir, aunque tenga propiedades inductivas, tiene además esencialidades propias extrainductivas. <<

[46] Cf. para esto el Anexo XX: «Tarea y límites de la psicología científico-natural», (NE). <<

[47*] En la medida en que quiera ser ciencia natural. <<

[48*] Es decir, así como la ciencia de la naturaleza es ciencia de la realidad [*Realität*], la ciencia del espíritu es ciencia de la personalidad. <<

[49] Véase para esto el Anexo XXI: «Estratos de significación espiritual en el mundo circundante. La ley de la convencionalización», (NE). <<

[50*] Esto es, sin embargo, un equívoco. En toda experiencia del mundo circundante se halla implícito un estrato de experiencia pura, en la medida en que puede llevarse a cabo una deconstrucción. Pero precisamente la historia no deconstruye. No se basa en una experiencia pura teórico-metódica. <<

[51] En el manuscrito se encuentra en este lugar la siguiente observación escrita al margen: «desde aquí sin leer, desde luego por falta de tiempo»; sigue un fragmento de texto que no fue leído durante la lección y que ha sido editado ya en *Husserliana* XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920,* ed. de Iso Kern, La Haya, 1973, pp. 470-475 (Anexo LV) (NE). <<

[52] El *cogito* correspondiente a un yo personal (espiritual), el «yo tengo experiencia», «yo juzgo», «yo valoro», «yo obro», es un modo de proceder espiritual que en cuanto tal es él mismo «objetivo-espiritual», y que solo mediante la reflexión fenomenológica da lugar a la «conciencia absoluta», a la nóesis frente al nóema, a la vida absoluta en la que tiene lugar el polo-yo y la acción yoica con respecto al polo-objeto. <<

[53] Cf. para esto el Anexo XXII: «Aclaración del doble sentido de 'valorar'», (NE). <<

[54] Doble sentido de «valorar»: 1) valorar (tener por valioso) como comportamiento de la esfera emotiva. 2) Valorar, evaluar, verificar, dar normas. 3) Valorar como medir; valor = magnitud. <<

[55] Historia crítica. <<

[56] Ciencias *a priori* de la crítica lógica, estética, práctica. <<

Notas

[1*] Aprobación en un primer sentido. <<

[2*] Sin embargo, el primer asentir no es en realidad solo un covalorar, si no la situación sería como cuando yo mismo repito mi propio valorar. Así como tengo aquí el caso de que yo juzgo o valoro y luego cuestiono «el» juicio, el valor, y sopeso la proposición y, al juzgarla o valorarla de nuevo, no solo la pongo, sino que ahora, junto con la nueva posición, confirmo la antigua, así también ocurre en el caso del otro. Se obtiene así la posición afirmativa y, en este sentido, la aprobación que ha atravesado un cuestionamiento. En la esfera de la valoración hay un fenómeno, un fenómeno axiológico, una afirmación, un asentimiento axiológico.

Cabe preguntarse ahora qué sentimientos (valoraciones) están motivados por los asentimientos, por los actos de confirmación, las valoraciones de las personas y las valoraciones de los actos. <<

[3*] Concepto auténtico de «motivo». <<

[4*] Esa es la institución del sujeto ético. <<

[5*] Hechos 26, 14. <<

[6*] La voluntad exteriormente como medio (como causa objetiva), considerada para la obtención del bien querido. <<

[7] La alegría sensible (la «beatitud» como sentimiento que corresponde a ese estado) por el cumplimiento del bien que ob-

tener como meta posible de la aspiración y su estimación ética. <<

[8*] Habría que evitar el constante hablar de «beatitud»: en lugar de ello, placer sensible de cumplimiento. <<

[9*] Husserl utiliza aquí la expresión *selige Stimmung*. De este modo, juega con el adjetivo *selig* y el sustantivo *Seligkeit*. No es fácil verter al castellano esta «plasticidad» del alemán. Es claro que «beatitud» hace referencia a un estado de felicidad o bienaventuranza. En este sentido, «beato» significa aquí «feliz» o «bienaventurado». Sin embargo, en el lenguaje habitual, el adjetivo «beato» se suele utilizar en la tercera de las acepciones que el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua atribuye a este término, a saber, «persona muy devota que frecuenta mucho los templos». Ciertamente, este no es el uso que aquí hace Husserl. <<

[10*] La meta de querer llegar a ser un hombre bueno. <<

[11*] Cf. algo mejor <Anexo XVIII: «El mundo dado en experiencia pura, toma de conocimiento y estratos de saber»>. <<

[12*] El polo objeto individual, la determinación conceptual de una cosa no es por ende su esencia universal pura. <<

[13*] En la fenomenología trascendental, el mundo es de antemano puesto como fenómeno. Sin embargo, esto no ha sucedido en nuestras consideraciones. <<

[14*] Esto no está bien dicho. ¿Por qué «únicamente»? Debería decir que una psicología científica tiene que construir, en primer lugar, <una> doctrina fenomenológica esencial de la interioridad anímica, una doctrina de las estructuras esenciales del *ego cogito*, y la psicología como ciencia plena y estricta exige así a la vez un conocimiento inductivo por encima del conocimiento fundamental de la estructura. <<

[15*] Lo expuesto entre las páginas 300 y 303 se ajusta demasiado a la separación entre los significados espirituales y el

mundo circundante físico: cf. como complemento las carpetas de viejos manuscritos en «Naturaleza y espíritu». <<

[16] La palabra hablada se propaga de «boca en boca». En el caso singular es expresión y medio del efecto personal que el hablante produce en el destinatario del discurso, pero en el hablante es palabra, algo producido en esa acuñación lingüística, y tiene así en cuanto transmitido y transmisible un ser peculiar, en las personas y originado en personas. <<

[17*] En el sentido social corriente (más en general: sustrato-sujeto de intencionalidades). <<

[18*] No como acuerdo arbitrario, sino como figura tradicional que surge de la concordancia. <<

ÍNDICE